سورة الواقعة

ضوء على القراءات القرآنيّة والتوجيهات النحويّة

د. عامر عيدان علي
بغداد - العراق

تركت القراءات القرآنية أثرًا كبيرًا في البحث والاستقصاء، ومساحة واسعة في التحليل والاستنتاج، عند علماء اللغة القدامى والمحدثين، وعلى تنوع توجيهاتهم ومناهجهم؛ فاختط اللغويون طريقًا - من خلالها - في البحث الدلالي واللهجي، واختط النحويون طريقًا في البحث النحوي والتركيبي، واختط علماء الصوت طريقًا في البحث الصوتي والصرفي...إلخ. وربما اتفقت الآراء أو اختلفت في مسائل صوتيّة أو نحويّة أو دلاليّة، وراح المتأخرون من العلماء يرددون ما جاء به الأولون حينا، ويجتهدون حينًا آخر، إلا أنّ الجميع لم يتقاطعوا تقاطعًا حادًا في مسألة اتفاق النصوص القرآنيّة مع القواعد النحويّة الموضوعة، أو عدم اتفاقها، ومن هنا نجد أنّ النصوص الكريمة قد دخلت في مباحث النحاة وأحكامهم وشواهدهم، وكانت عاملاً مساعدًا وقويًا في دعم هذه المباحث والأحكام، التي أثبتها النحاة واللغويون، إضافة إلى كونها معيارا للفصاحة والاستعمال اللغوي، ودخلت القراءات القرآنية شاهدًا من جملة الشواهد، التي احتجّ بها علماء اللغة والنحو، والمعروف أن الكوفيّين كانوا أكثر احتجاجًا بها، مختلفين عن كثير من توجيهات البصريين، الذين وقفوا منها موقفًا متشددًا، ولا سيما الشاذة منها، على الرغم من أنّ القراءة سنّة، لا يجوز الطعن بها[1].

وقد لفت نظري في قراءة سورة الواقعة، في كتب التفسير كثرة القراءات الواردة فيها بشكل متميز، فبدا لي أنْ أراجع كتب القراءات، ومصنفات إعراب القرآن ومعانيه؛ لغرض المقابلة والتثبت، ولاحظت بعد المراجعة أن كتب القراءات كانت أقل ذكرًا لقراءات السورة من مصنفات التفسير، وكان المتوقع أن يكون العكس؛ لاهتمام الأولى بالقراءات، والثانية بالتفسير، وفي الإحصاء الآتي بيان لذلك:

- السبعة، لابن مجاهد (ت٣٢٤هـ): تسع قراءات.
- مختصر في شواذ القراءات، لابن خالويه (ت٣٧٠هـ): تسع عشرة قراءة.

❖ المحتسب، لابن جني (ت٣٩٢هـ): سبع قراءات.

❖ حجة القراءات، لأبي زرعة (ت ق٤هـ): ثماني قراءات.

❖ مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب (ت٣٤٧هـ): ست قراءات.

❖ تقريب النشر، لابن الجزري (ت٨٣٣هـ): خمس عشرة قراءة.

❖ **مصنفات التفسير:**

❖ الكشاف، للزمخشري (ت٥٣٨هـ): اثنتان وثلاثون قراءة.

❖ مجمع البيان، للطبرسي (ت٥٤٨هـ): ست عشرة قراءة.

❖ الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (ت٦٧١هـ): عشرون قراءة.

❖ البحر المحيط، لأبي حيان (ت٧٤٥هـ): أكثر من خمس وثلاثين قراءة.

ومن هنا يتبين أنّ مصنّفات التفسير كانت أكثر اهتمامًا بالقراءات من كتب القراءات نفسها.

إنّ الدراسة المتأنية للقراءات القرآنية تكشف عن أسباب تعدّدها واختلافها، ومن هذه الأسباب:

١- **اختلاف اللهجات:** إن اختلاف لهجات القبائل العربية كان سببًا مباشرًا في تعدّد القراءات، فقبيلة تميم - مثلاً - ومن جاورها من القبائل النجدّية، كانت تميل إلى نبر الهمزة، نحو: خاسئًا ومؤمنون ومالئون وذئب وكأس...الخ، أمّا قريش ومن جاورها من قبائل الحجاز، فقد مالوا إلى تسهيل الهمز، فقالوا في ذلك: خاسيًا وومنون ومالون وذيب وكاس...إلخ.

ومن ذلك أن (الحَجَّ والحِجَّ: لغتان)[٢]، وكسر الحاء لغة أسد، وفتحها لغة أهل العالية وأهل الحجاز، والكسر لتميم أيضًا[٣]، و(الرضوان)- بكسر الراء - لغة الحجاز، وبالضم لغة تميم وقيس وبكر[٤]....إلخ.

٢- **اختلاف الدلالة:** يعزى اختلاف القراءة أيضًا إلى اختلاف الدلالة، ومن ذلك قراءة (شرب- الواقعة/٥٥) - مثلثة الحركات في الشين - فقد قيل إنّ الفتح والضم مصدران، وإنّ الكسر بمعنى المشروب[٥]، و(الوقود - البقرة/٣٤) - بالضم والفتح في الواو - معني بها الحطب أو الحدث (المصدر)[٦]، وقد قرئ بهما، وقراءة (تفكّنون) في (تفكهون - الواقعة/٦٥) من ((تفكن) بمعنى: تندم، أما (تفكه):فبمعنى تعجّب[٧]، و(هباءً منبثًا ومنبتًا - الواقعة/٦)، بالثاء تعني: متفرقا، وبالتاء تعني: منقطعا[٨].

٣- **اختلاف البناء الصرفي للفعل:** ومن أسباب اختلاف القراءة بناء الفعل صرفيًّا؛ أي النظر إلى بابه، فقد قرأ الخليل (رآفةً) - بالمد - من قوله تعالى: ﴿**رَأْفَةً وَرَحْمَةً**﴾ **الحديد٢٧**، من (رؤفتُ بالرجل أرؤف رأفةً ورآفةً)، وأما (رأف) بتسكين الهمزة - فهو من (رئِف يرأف)، أو (رأفَ يرأف)[٩]، وعلى هذا فسّر أبو عبيدة الاختلاف في قراءة (ولايتهم - الأنفال/٧٢) - بفتح الواو أو كسرها - فإذا فتحتها فهي مصدر المولى، وإذا كسرتها فهي مصدر الوالي، الذي يلي الأمر[١٠].

٤- أسباب أخرى تعود إلى صاحب القراءة: وذلك نحو ما جاء في سورة الواقعة: (لا يمسه) قرئ (ما يمسه)، و(متقابلين) قرئ (ناعمين)،

سورة الواقعة ضوء على القراءات القرآنية والتوجيهات النحوية

و(رزقكم) قرئ (شكركم)، و(طلح) قرئ (طلع)... الخ.

بقي أني أن نشير هنا إلى:

أولاً:- أنّ كثيرًا من القراءات المذكورة تكرر ذكرها في مصنفات التفسير، بنسبة القراءة إلى أصحابها أو بلا نسبة.

ثانيًا: أنّ كتب القراءات اعتنت في الغالب بالقراءات الشاذّة من دون المشهورة، التي ترجع إلى كبار القراء.

ثالثًا: كان الإحصاء الذي سبق ذكره يعتمد على المشهور من كتب القراءات ومصنفات التفسير.

رابعًا: بلغ مجموع القراءات في السورة خمسين قراءة، تم إحصاؤها من المصادر التي اعتمد عليها البحث، ولحظ أنّ هناك تباينًا في كل موضع قراءة، فعلى سبيل المثال: كانت هناك قراءتان في (متنا) - بالكسر والضمّ-، وهناك سبع قراءات في (حور عين).. وهكذا.

خامسًا: في المبحث الخاص بالتوجيهات النحوية يلحظ اختلاف الآراء في كثير من المسائل الإعرابية، إذ تعدّدت التوجيهات وكثرت الاحتمالات، ويمكن أن يعزى ذلك إلى اختلاف قراءات السورة، أو تأثير العامل النحوي، أو اجتهاد علماء اللغة والنحو والتفسير، وقد وقفت في هذا المبحث على المواضع التي اختلفت في توجيهها الإعرابي مما له علاقة بالقراءة، وهو اختلاف لا يمس أحكامًا تشريعيّة، أو يعمل على نسخها أو تغييرها. وسنجد فيه ارتباط كثير من التوجيهات الإعرابية بالقراءات، مما يعني أنّ تعدّد القراءات كان ذا أثر مباشر على اختلاف هذه التوجيهات وتعدّدها، ومما يعني بشكل أدق أثر القراءات في النحو العربي وقواعده وأحكامه.

القراءات في السورة:

١- ﴿**خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ-٣**﴾:

الأصل بالرفع والتنوين، وقرئ بالنصب على الحال، قال ابن خالويه: له وجه حسن، وقال الكسائي: لولا أن اليزيدي سبقني إليه لقرأتُ: ﴿**خَافِضَةً رَّافِعَةً**﴾ بالنصب فيهما[11]. وقال ابن جني: منصوب على الحال، وقوله ﴿**لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ**﴾. حال أخرى قبلها، أي: إذا وقعت الواقعة، صادقة الوقعة، خافضةً، رافعةً، فهذه ثلاثة أحوال، وعنده أنّ الحال زيادةٌ في الخبر وضرب منه[12]. وجوّز العكبري أن يكون الحال من الضمير في: كاذبة، أو في (وقعت)[13]. أما قراءة الرفع فعلى تقدير مبتدأ محذوف؛ أي: هي خافضةٌ[14].

٢- ﴿**إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا**﴾﴿**وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا-٤-٥**﴾:

ذكر الزمخشري أنه قرىء ﴿**رَجَّتِ وَبَسَّتِ**﴾ - بفتح الأول - أي: ارتجَّت وذهبت[15].

٣- ﴿**هَبَاء مُّنبَثًّا -٦**﴾:

الأصل بالثاء، وقرئ بالتاء (منبتًّا)، وهي بالثاء تعني: متفرقًا، وبالتاء تعني منقطعًا، من قولهم: بتَّه الله؛ أي: قطعه[16].

٤- ﴿**فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ-١٢**﴾:

قرأ طلحة وحده: (في جنة) بالتوحيد[17]، على أن المفرد مراد به الجمع، قال الآلوسي عن قراءة (موقع) في (مواقع النجوم): إنه مفرد مراد به الجمع[18].

٥- ﴿**عَلَى سُرُرٍ-١٥**﴾ بضم الأول والثاني: قرئ (سُرَر) - بضم الأول وفتح الثاني-[19]، وهي

لغةٌ لبعض تميم وكلب، يفتحون عين (فُعَل) جمع (فعيل) المضعّف نحو: سرير وسُرَر[٢٠].

٦- ﴿مُتَقَابِلِينَ-١٦﴾

قرأ عبد الله بن مسعود (ناعمين)[٢١]. ولم تذكر حجة القراءة.

٧- ﴿وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ-١٨﴾

قرئت (وكاس) بغير همز[٢٢]. والأمر يعود إلى من يهمز من القبائل ومن يسهّل.

٨- ﴿لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا-١٩﴾

قرأ مجاهد (لا يصّدّعون) - بفتح الياء والتشديد - بمعنى: لا يتصدعون، أي: لا يتفرقون، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ﴾ (الروم/٤٣)، والأصل من الصداع، وقراءة مجاهد بمعنى لا يصدع بعضهم بعضًا أي: لا يفرقونهم[٢٣].

وقرئ:يَصْدَعون · بفتح الياء والتخفيف، وهي بالمعنى نفسه؛ أي: لا يجلس داخل منهم فيفرّق بين المتقاربين[٢٤].

٩- ﴿وَلَا يُنزِفُونَ-١٩﴾:

الأصل بضم الياء وكسر الزاي، بمعنى لا يسكرون، وقرأ أهل الكوفة ﴿يُنزِفُونَ﴾ - بفتح الياء وكسر الزاي؛ أي: لا ينفد شرابهم، ولا تفنى خمرهم[٢٥].

قال ابن جني: يقال: أنزف عبرته إذا أفنى دمعه بالبكاء، ونزف البئر إذا استقى ماءها، وأنزفت الشيء إذا أفنيته.. فكأنه - سبحانه - قال: لا يُصدّعون عنها ولا ينزفون عقولهم كما يُنزف ماء البئر[٢٦].

وقرئ ﴿يُنزِفُونَ﴾ - بالضم والفتح-[٢٧]، قال أبو زرعة: (بكسر الزاي؛ أي لا ينفد شرابهم كما ينفد شراب أهل الدنيا... بفتح الزاي.. لا تذهب عقولهم بشربها)[٢٨].

١٠- ﴿وَفَاكِهَةٍ-٢٠﴾: قرأ زيد بن علي ﴿وَفَاكِهَةٌ﴾ - بالضم[٢٩]؛ أي على تقدير: ولهم فاكهةٌ، أو عندهم.

١١- ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ-٢١﴾:

وقرئ (وَلحوم طَيْرٍ)[٣٠]، وقد انفرد الزمخشري بذكر القراءة بلا إشارة إلى من قرأ بها. وقرأ زيد بن علي / (ولحمٌ) - بالضم-[٣١]، بالعطف على (فاكهة) أو بتقدير خبر.

١٢- ﴿وَحُورٌ عِينٌ-٢٢﴾:

قرئ بالرفع والنصب والخفض[٣٢]، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث الإعراب. وقرئ أيضًا

❖ (وَحيرٌ عِين) بقلب الواو ياء، وإبدال حركة الأول كسرة على الإتباع لـ (عين)[٣٣].

❖ (وَحُورُ عِين) بضم الراء والإضافة.

❖ (وَحُورَ عِينٍ) بفتح الراء والإضافة.

❖ (وَحوراءَ عيناء) بالفتح[٣٤].

١٣- ﴿اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ-٢٣﴾: قرئ بتسهيل الهمزتين كالياء، وبإبدال الهمزة الأولى، وبإبدال الهمزتين[٣٥]، والأمر يرجع إلى اختلاف اللغات، فيمن ينبر الهمز ويسهّله.

١٤- ﴿إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا-٢٦﴾:

قرئ (سَلامٌ سَلام) - بالضم - على الحكاية[٣٦].

١٥- ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ -٢٦﴾: قرئت (وطلع)، واختلف في نسبة القراءة إلى الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أو إلى غيره[٣٧]، وجاء في المصادر أنه قرئ عند علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (وطلح منضود)، قال: ما بال الطلح، أما تقرأ: وطلع؟ ﴿لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾-ق/١٠ ، و﴿طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾ - الشعراء١٤٨، فقيل له/ أنحكها من المصحف، أو أنها في المصحف بالحاء/ أفلا نحوّلها؟ قال: لا، لا يهاج القرآن اليوم، أو قال: إنّ القرآن لا يهاج اليوم ولا يحوّل[٣٨].

ويبدو - والله أعلم، أنّ الإمام كان يقرأ (وطلح) - على ما في المصحف - ولكنه أراد الفات نظر المسلمين من حوله إلى قوله تعالى: ﴿لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾ ، و﴿طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾، لكي لا يخلط هؤلاء بين (الطلح) في (الواقعة)، والطلع في (الشعراء)و(ق)، بمعنى أنّه أراد من وراء ذلك درسًا تعليميًّا، الغاية منه التثبت من معرفة المسلمين بكتاب الله تعالى وتبصرتهم بآياته.

١٦- ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ -٣٢﴾: الأصل بالكسر، وقرئ بالرفع على تقدير (وهنالك فاكهةٌ)، كقوله: ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾[٣٩].

١٧- ﴿وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ -٣٤﴾: بضم الفاء والراء- قرئ (وَفُرْشٍ) بتخفيف الراء (إسكانها)[٤٠]، والأمر يعود إلى اللهجات فيمن خفف من القبائل أو ثقّل.

١٨- ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا-٣٧﴾- بضم الأول والثاني:

قرئ (عُرْبًا - (بإسكان الراء- وضم الباقون)، وهما جائزان في جمع (فَعُول)[٤١]، نحو: رسول ورُسُل، والتخفيف في ذلك جائز كما تقول: رُسْل[٤٢]، - باسكان العين -، وذكر الالوسي أنها لغة تميم، وقال غير واحد: هي للتخفيف كما في (عُنُق) و(عُنْق)[٤٣].- بضمتين، وبضم وسكون-.

١٩- ﴿لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ-٤٤﴾: بالخفض: قرئ بالرفع، أي: لا هو كذلك[٤٤].

٢٠- ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ -٤٧﴾. قرئ بإسقاط الاستفهام في (أئذا، أءنا)، قال ابن جني: مخرج هذا منهم على الهزء، كما تقول لمن تهزأ به (إذا نظرت إليّ متّ منك فرقا...)؛ أي إنّ الأمر بخلاف ذلك، وإنما أقوله هازئا..[٤٥].

وقرئ بترك الاستفهام في (أءنا) فقط، وبالاستفهام في (أئذا)، وقرئ أيضًا بإسقاط الاستفهام في (أئذا)[٤٦].

وقد اختلف القراء في اجتماع الاستفهامين، فاستفهم بهما بعضهم، واكتفى بعضهم بالأول من الثاني، وبالثاني من الأول[٤٧].

٢١- ﴿مِتْنَا -٤٧﴾ - بكسر الميم: قرئ (مُتْنا) - بضم الميم-[٤٨]، قال مكي بن أبي طالب: من كسر الميم من (متنا) جعل فعله على (فعَل يفعَل) كخاف يخاف، والمستقبل عنده: يمات، وقيل هو شاذ في المعتل، أتى على (فعل يفعُل) بضم العين في المستقبل[٤٩].

٢٢- ﴿أَوَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ-٤٨﴾ الأصل بفتح الواو بعد ألف الاستفهام، على أنها واو العطف، وقرئ (أَوْ آبَاؤُنَا) بإسكان الواو[٥٠].

قال أبو زرعة: هي واو نسق، دخلت عليها ألف الاستفهام، ومن سكّن فكأنه شك، فهم يقولون: أنحن نبعث أو(آبَاؤُنَا الأولون)؟[٥١]. وقرئ أيضًا بإسقاط المدّ[٥٢].

٢٣- ﴿لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ -٥٠﴾:

قرئ ﴿لَمُجْمُوعُونَ﴾، حكاه أبو معاذ عن بعض المصاحف[٥٣].

٢٤- ﴿لَآكِلُونَ-٥٢﴾:

قرئ/الآكلون[٥٤]، على النعت لـ (المكذبون).

٢٥- ﴿مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ -٥٢﴾:

قرئ:من شجرةٍ، أنث ضمير الشجر على المعنى في (منها)، وذكره على اللفظ في (عليه)، وعلى قراءة(شَجَرة) جعل الضميرين للشجرة، وإنما ذكّر الثاني على تأويل الزقوم؛ لأنّه تفسيرها، وهي في معناه[٥٥].

٢٦- ﴿فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ-٥٣﴾: قرئ (فمالون) بتسهيل الهمز[٥٦]، على لغة من يُسهّل الهمزة من قبائل الحجاز.

٢٧- ﴿فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ-٥٥﴾- بضم الشين-:

قرئ بضم الشين وفتحها وكسرها، واختلف في المصدر، وفي توجيه القراءة:

- ❖ قال ابن السيد: قرئ بالحركات الثلاث، يقال في المصدر: شَربًا وشِربًا وشُربًا- بالفتح والكسر والضم[٥٧].
- ❖ قال الزمخشري: الفتح والضم مصدران... وأمّا المكسور فبمعنى المشروب، أي: ما يشربه الهيم، وهي الإبل التي بها هيام، وهو داء تشرب منه فلا تروى[٥٨].
- ❖ وقال أبو البركات الأنباري: من قرأ بالفتح جعله مصدرًا، ومن قرأ بالضم جعله اسمًا، وهو منصوب على المصدر...[٥٩].
- ❖ أبو البقاء العكبري: الفتح مصدر، والآخران اسم له، وقيل: هي لغات في المصدر[٦٠].
- ❖ القرطبي: قراءة نافع وعاصم وحمزة (شُرب) - بالضم - والباقون بفتحها، لغتان جيدتان، تقول العرب: شربتُ شَربًا وشِربا وشُربًا - بالحركات الثلاث - وشُرُبًا - بضمتين -... والفتح هو المصدر الصحيح..وبالضم الاسم... وبالكسر المشروب[٦١].

٢٨- ﴿هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّين -٥٦:﴾ - بضم الأول والثاني من نُزُلهم:

قرئ (نُزْلهم) -بضم فسكون- على التخفيف، والأمر يرجع إلى اللهجات[٦٢].

٢٩- ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ -٥٨﴾: قرئ في (أفرأيتم) بتسهيل الهمزة الثانية، وبإبدالها ألفاً مع المدّ المشبع، وبحذفها[٦٣].

٣٠- ﴿مَّاتُمْنُونَ﴾:

الأصل بضم التاء، وقرأ أبو السمال(تَمنون) - بالفتح - يقال: أمنى النطفة ومناها، قال تعالى: ﴿من نطفة إذا تمنى - النجم /٤٦﴾[٦٤].

قال القرطبي: قرأ أبو السمال... وغيره (تمنون) بالفتح، وهما لغتان، أمنى ومنى، وأمذى ومذى، يُمني ويَمني- بالضم والفتح- ... الماوردي: ويحتمل أن يختلف معناهما عندي، فيكون (أمنى) إذا أنزل عن جماع، و(منى) إذا أنزل عن الاحتلام[٦٥].

٣١- ﴿أَأَنتُمْ-٥٩﴾:

قرئ في مواضع (أأنتم)، بتسهيل الهمزة الثانية مع إدخال الألف، وبتسهيلها من دون

إدخال الألف، وبإبدالها ألفًا مع المد الطويل،وبالتخفيف مع المد[66].

٣٢- ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ-٦٠﴾: قرأ مجاهد، وابن كثير وغيرهما (قدرنا) بتخفيف الدال، والفرق - كما يبدو - يعود إلى اختلاف الدلالة، فقدّر - بالتشديد - من التقدير والقسمة في الرزق على اختلاف وتفاوت، كما تقتضيه مشيئة الله تعالى، فاختلفت أعمار الناس من قصير أو طويل، و(قدر) - بالتخفيف - من التسوية بين أهل السماء وأهل الأرض، وقيل بمعنى قضينا أو كتبنا[67].

أمّا أبو زرعة فيحيل الأمر إلى معيار لهجي؛ إذ يقول: (وهما لغتان، قدَرت وقدَّرت)[68]- بالتخفيف والتشديد.

ونقل عن أبي علي الفارسي أنهما بمعنى واحد[69].

٣٣- ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى-٦٢﴾:

قرئ (النشاءة) بالمد، و (النشَة) بفتح الشين، و(النشاة) - وقفا بلا همز-، قال الزمخشري عن القراءة الأولى: وفي هذا دليل على صحة القياس حيث جهلهم في ترك قياس النشأة الأخرى على الأولى[70].

٣٤- ﴿فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ-٦٢﴾: - بفتح الذال وتشديد الكاف -: قرئ (تذّكّرون) - بتشديد الذال و الكاف - و(تذْكرون) - باسكان الذال وتخفيف الكاف-[71].. بمعنى: فهلا تعتبرون وتستدلون بالقدرة[72].

٣٥- ﴿فظلتم تَفَكَّهُون ٦٥﴾: قرئ (فظِلتم) - بكسر الظاء- و(فظِللتم)- بلامين مع كسر الأولى - و(فظلَلتم)- بلامين مع فتح الأولى، قال القرطبي: من فتح فعلى الأصل، والأصل (ظللتم) فحذف اللام الأولى تخفيفًا، ومن كسر؛ نقل كسرة اللام الأولى إلى الظاء ثم حذفها[73].

٣٦- ﴿تَفَكَّهُون﴾: قرأ أبو حرام العكلي (تفكنون)، وتفكن بمعنى تندم، وتفكه بمعنى تعجب[74]. قال القرطبي: فيه لغتان / تفكهون وتفكنون، قال الفراء: والنون لغة عكل[75]. ونقل أبو مسحل الأعرابي قول الكسائي: أهل الحجاز يقولون: تفكه فلان، بمعنى تندم، وجاء في التفسير (فظلتم تفكهون) يعني / تندمون، وهي من لغة أهل الحجاز، وتميم تقول: تفكنون، ويقال: تفكن تفكنا، وهي الندامة[76].

٣٧- ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ -٦٦﴾. قرئ (أئنا) بهمزتين على الاستفهام، والأصل بهمزة واحدة على الخبر[77]، فمن قرأ بهمزتين حمله على أنهم يقومون فيقولون: أئنا لمغرومون؛ أي: منكرين لذلك، ومن قرأ على الخبر حمله على أنهم مخبرون بذلك عن أنفسهم؛ أي: بذهاب ما لهم ونفقتهم وضياع وقتهم[78].

٣٨- ﴿بل نَحْنُ الْمُنشِؤُونَ -٧٢﴾:

قرئ (المنشون)، بلا همز[79].

٣٩- ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ-٧٥﴾:

قرئ (فلأقسم) - بغير ألف بعد اللام، على التحقيق[80]، وسيأتي تفصيل ذلك.

٤٠- ﴿بِمَوَاقِعِ﴾:

قرئ (بموقع) على التوحيد، فمن أفرد فلأنه اسم جنس يؤدي الواحد فيه عن الجمع، ومن

جمع فلاختلاف أنواعه[٨١]، وقيل إنّ الجمع أولى؛ لأنّه مُضاف إلى جمع، أمّا حجة من قرأ بالتوحيد فلأن (الموقع) في معنى المصدر، وهو يصلح للقليل والكثير[٨٢].

وذكر الألوسي: أنه مفرد مراد به الجمع[٨٣].

٤١- ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ -٧٩﴾: قرأ ابن مسعود وحده: (ما يمسّه)[٨٤].

٤٢- ﴿الْمُطَهَّرُونَ﴾:

قرئ أربع قراءات: (المطَّهَّرون) - بتشديد الطاء والهاء-، و(المطْهرون)- بإسكان الطاء-، و(المتطهرون)، و(المطهّرون) بتشديد الهاء. وأريد بالأولى: الملائكة، وبغيرها: من أطهره بمعنى طهره، أو بمعنى يطهرون أنفسهم أو غيرهم بالاستغفار لهم[٨٥].

٤٣- ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ-٨٠﴾: قرئ: (تنزيلاً) - بالنصب، على: نُزّل تنزيلاً[٨٦].

٤٤- ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ -٨٢﴾:

قرئ (شكركم) بدل (رزقكم)، ونسبت القراءة إلى الرسول الكريم ﷺ - والإمام علي ابن أبي طالب وابن عباس (رضي الله عنهم)، وروي عن علي (رضي الله عنه) أن الرسول الكريم (ﷺ) - قرأها (شكركم) حقيقةً[٨٧].

قيل: هو على حذف المُضاف؛ أي: تفعلون بدل شكركم ومكان شكركم التكذيب[٨٨]، وقيل على معنى: وتجعلون شكركم لنعمة القرآن أنكم تكذبون به[٨٩].

٤٥- ﴿تَكْذِبُونَ﴾:

قرئ ﴿تَكْذِبُونَ﴾ بفتح التاء مخففًا[٩٠]- بمعنى نسبة الرزق إلى غير الله تعالى، ومن قرأ بالتثقيل أراد الكذب بالقرآن[٩١].

٤٦- ﴿وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ -٨٤﴾:

قرئ ﴿حِينَئِذِ﴾- بكسر النون- إتباعًا لحركة الهمزة[٩٢]، و(حين إذٍ) بالقطع في مصحف عبد الله، وروي بترك الهمز عن أهل مكة[٩٣].

٤٧- ﴿تَنظُرُونَ﴾:

قرأ عيسى بن عمر ﴿تَنظُرُونِ﴾

-بكسر النون-[٩٤].

٤٨- ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ-٨٩﴾:

قرئ (فَرُوحٌ)- بضم الراء- ونسبت القراءة إلى الرسول الكريم ﷺ- وكثير من القراء، وقيل:إنّ الفتح مصدر، والضم اسم له[٩٥]، وفُسر الروح - بالضم- بالرحمة؛ لأنّها كالحياة للمرحوم، والروح - بالراحة والاستراحة من تكاليف الدنيا ومشاقها، والريحان بالرزق في الجنة[٩٦].

٤٩- ﴿فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ -٩٣﴾:

قرئ (نزْل) بإسكان الزاي[٩٧]، على من خفف من القبائل.

٥٠- ﴿وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ -٩٤﴾:

قرئ (وَتَصْلِيَةِ) - بالكسر - قال الزمخشري: إنّ الرفع بالعطف على (نزل)، والجر بالعطف على (حميم)[٩٨].

التوجيهات النحوية:

٥١- ﴿إذا وقعت الواقعة ﴿ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴿ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ﴾:

اختلفت الأقوال في (إذا)، قال ابن جني: إنّ

العامل فيها محذوف لدلالة المكان عليه، كأنّه قال: إذا وقعت الواقعة كذلك فاز المؤمنون وخاب الكافرون، أو أنّها ابتدائية والخبر(إذا) الثانية، نظير ذلك: إذا تزورني إذا يقوم زيد؛ أي: وقت زيارتك إياي وقت قيام زيد، وبهذا الفارق تفارق الظرفية وترتفع بالابتداء، كما جاز أن تفارق الظرفية بدخول حرف الجر كقوله:

حتى إذا ألقت يدا في كافر

وأجن عورات الثغور ظلامها

وفي القرآن الكريم: ﴿**حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ**﴾ **يونس-٢٢**، وهي هنا مجرورة بـ(حتى) عند أبي الحسن الأخفش، وذلك يخرجها من الظرفية[٩٩].

وقال مكي بن أبي طالب: إنها ظرف زمان، والعامل فيها هو الفعل الذي بعدها؛ لأنّها قد يجازى بها، فعمل فيها الفعل كما يعمل في (ما) و(من) اللتين للشرط في قولك: ما تفعل أفعل، ومن تكرم أكرم، فهي هنا في موضع نصب بالفعل، أما إذا دخلت أداة الاستفهام، خرجت عن الشرط، فلا يعمل فيها الفعل؛ لأنّها مضافة إلى ما بعدها، كقوله تعالى: ﴿**أَئِذَا مِتْنَا، أئذا كنّا**﴾ واجاز النحاس عمل الفعل بعدها[١٠٠]، وأجاز أبو البقاء العكبري الأوجه الآتية[١٠١]:

- ❖ إنها مفعول (اذكر)، أي على تقدير فعل محذوف.
- ❖ أو أنها ظرف لما دلّ عليه ﴿**لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ**﴾؛ أي إذا وقعت لم تكذب
- ❖ أو أنها ظرف لخافضة أو رافعة؛ أي:إذا وقعت خفضت ورفعت.
- ❖ أو أنّها ظرف لـ (رجت)، و(إذا) الثانية تكرير للأولى، أو بدل منها.
- ❖ أو أنّها ظرف لما دل عليه ﴿**فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ**﴾ أي: إذا وقعت بانت أحوال الناس فيها، أما (إذا) الثانية: فهي بدل من الأولى، أو أنّها ظرف لرافعة- أو أنها مفعول فعل بتقدير: اذكر.

﴿كَاذِبَةٌ﴾:

مصدر بمعنى الكذب، والعرب قد تضع الفاعل والمفعول موقع المصدر، كقوله تعالى: ﴿**لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً**﴾ **الغاشية/١١** أي: لغو، والمعنى: لا يسمع لها كذب، وقيل: الكاذبة صفة، والموصوف محذوف، أي: ليس لوقعتها حال كاذبة، أو نفس كاذبة[١٠٢].

﴿خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ﴾:

خبر لمبتدأ محذوف؛ أي: هي خافضة قومًا ورافعة آخرين، أمّا قراءة النصب فعلى الحال من الضمير في (كاذبة) أو(وقعت)[١٠٣]. وقيل إنّ الحال من (الواقعة) فيه بعد؛ لأنّ الحال في أكثر أحوالها إنما تكون لما يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون، والقيامة لا شك أنها ترفع أقوامًا وتخفض آخرين، فلا فائدة في الحال[١٠٤].

﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾:

أصحاب: مبتدأ، خبره جملة (ما أصحاب)[١٠٥]، و(ما) استفهام معناه التعجب والتعظيم، وهي مبتدأ ثان خبره (أصحاب) بعدها، ويرى (مكي) أن عدم وجود رابط يعود على المبتدأ في جملة الخبر؛ لأنّ الكلام محمول على المعنى لا على اللفظ، والمعنى: ما هم[١٠٦]. أما العكبري فيرى أنّه لما كان (أصحاب) الثاني هو الأول لم يحتج إلى ضمير[١٠٧]. وينقل القرطبي جواز أن تكون (ما) توكيدًا، والمعنى: فالذين يعطون

كتابهم بأيمانهم هم أصحاب التقدم وعلو المنزلة[108].

ونحو ذلك الآية: ﴿وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُون * أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾:

هناك ثلاثة أقوال في: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾:

١- السابقون: مبتدأ، خبره (السابقون) الثاني؛ أي: السابقون بالخير السابقون إلى الجنة، وما بعدها جملة ثانية.

٢- السابقون: مبتدأ، خبره (السابقون) الثاني، وأولئك: خبر ثان، أو بدل، على معنى: السابقون إلى طاعة الله هم السابقون إلى رحمة الله.

٣- السابقون: مبتدأ، والثاني: نعت للأول أو توكيد له، وخبر المبتدأ: أولئك.

وقد ضعف الزمخشري القول الأخير، ورجّح الأول، وذكر أنّ بعضهم وقف على (السابقون) الأولى، وابتدأ: السابقون أولئك المقربون[109].

وهناك احتمالات في ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ هي:

١- في جنات: خبر، على تقدير: هم في جنات، وعليه لم تدخل ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ في صلة ﴿أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾.

٢- في جنات: حال من الضمير في (المقربون)، أو ظرف، وهنا تدخل في صلة ما قبلها.

٣- في جنات: خبر (ثلة)، بتقدير: ثلة في جنات النعيم، ومسوغ التنكير أنّها خصصت بالصفة (من الأولين).

٤- ومن يرى تمام الكلام في (النعيم) يجعل (ثلة): مبتدأ وخبره: على سرر، أو خبر بتقدير: هم ثلة، و (قليل) معطوف عليها، و(على سرر): خبر ثان[110].

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ، بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيق...وَحُورٌ عِينٌ...﴾:

حُورٌ عِينٌ: قرأ الجمهور بالرفع، وقرأ حمزة والكسائي وأبو جعفر بالخفض،وقرأ أبي بن كعب وابن مسعود بالنصب، وقد وجّه النحاة هذه القراءات على النحو الآتي:

قراءة الرفع: وذلك بالعطف على (ولدان)، أو بتقدير مبتدأ، أي: نساؤهم حُورٌ عِينٌ، أو بتقدير خبر، أي: لهم حور أو عندهم حور، أو ثم حور، أو بالعطف على (ثلةٌ)، على أنّها ابتداء، والخبر (على سرر). قال أبو زرعة عن قراءة الرفع: إنّ الحور لا يطاف بهن، وإنّما يطاف بالخمر، فرفعوه على الابتداء، قال الفراء: الرفع على قولك: ولهم حور عين، وقال أبو عبيد: وعندهم حور عين[111].

قراءة الخفض: وذلك بالعطف على (أكواب)، وهو محمول على المعنى؛ أي: يتنعمون بأكواب وفاكهة وحور، أو بالعطف على (جنات) أي: هم في جنات، وفي حور، على تقدير حذف المضاف، كأنّه قال: وفي معاشرة حور، أو بالخفض على الإتباع في اللفظ وان اختلفا في المعنى؛ إذ الحور لا يطاف بهن، وذلك على حد قول الشاعر:

إذا ما الغانيات برزن يومًا
وزججن الحواجب والعيونا

أو بالعطف على الأكواب والأباريق من غير حمل

على المعنى – وهو رأي قطرب والكوفيين– كقراءة ﴿بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ – المائدة /٦، بخفض الأرجل معطوفًا على الرؤوس، وإن اختلف حكماهما، فكذلك عطف الحور على الأكواب، وإن كان لا يطاف بهن؛ إذ المعنى مفهوم، ومثل ذلك:

علفتها تبنا وماء باردا
حتى شتت همالة عيناها

قراءة النصب: على تقدير إضمار فعل، كأنه قال: ويزوجون حورًا عينًا، أو يعطون، أو يجازون، ويذكر القرطبي أن الحمل على المعنى في النصب حسن؛ لأنّ معنى (يطاف عليهم به): يعطونه(١١٢).

﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ❖ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾:

قيلا: نصب على الاستثناء المنقطع، أو منصوب بـ (يسمعون).

سلامًا: قيل إنها بدل من (قيلا)، أو أنها نعت لها، أو أنها منصوبة على المصدر، أو أنّها مفعول لـ (قيلا).

أمّا (سلاما) الثانية فهي بدل من الأول.

وقد قرئ (سلام سلام) – بالرفع– على الحكاية، وأجاز القرطبي الرفع على تقدير: سلام عليكم(١١٣).

﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ ❖ لَآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ❖ فَمَالِؤُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ❖ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ﴾:

﴿لَآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ﴾: في الآية أقوال نوجزها في الآتي:

١– هناك مفعول محذوف بتقدير: لآكلون شيئًا من شجر، أو لآكلون من شجر من زقوم طعاما.

٢– إنّ (من) الأولى زائدة، و(من زقوم) نعت لشجر، أو لشيء محذوف، والتقدير هنا: لَآكِلُونَ شَجَرًا مِّن زَقُّومٍ.

٣– إنّ (من) الثانية هي الزائدة، والتقدير: لَآكِلُونَ زَقُّومًا مِن شَجَرٍ.

وعلى كون (من زقوم) صفة لشجر، فالصفة إذا قدرت الجار زائدًا نصبت على المعنى، أو جررت على اللفظ، فإن قدرت المفعول محذوفًا (شيئًا أو طعامًا) لم تكن الصفة إلا في موضع جر.

٤– ويرى ابن هشام أنّ (من) الأولى للابتداء، والثانية للتبيين، وهو رأي الزمخشري في ابتداء الغاية، وبيان الشجر وتفسيره.

ومن أنث الضمير في (منها) فقد أراد به المعنى للشجر، ومن ذكره في (عليه) فقد أراد اللفظ، ومن قرأ (من شجرة) فقد جعل الضميرين للشجرة، وإنّما ذكر الثاني على تأويل الزقوم؛ لأنّه تفسيرها، وهي في معناه(١١٤).

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ❖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ❖ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ❖ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ❖ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ❖ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾:

الأقوال في (لا أقسم):

❖ قال الفراء: إنّها نفي، والمعنى: ليس الأمر كما تقولون، ثم استأنف: (أقسم)، وقد يقول

الرجل: لا، والله ما كان كذا، فلا يريد به نفي اليمين، بل يريد به نفي كلام تقدم؛ أي: ليس الأمر كما ذكرت، بل هو كذا.

❖ وقال ابن جني: حملت(لا) على الزيادة في قوله: (فلا أقسم) ونحوه. ولو أريد الفعل المستقبل للزمت فيه النون فقيل: لأقسمن، وحذف النون هنا ضعيف جدًّا.

❖ وقال الزمخشري: مزيدة مؤكدة مثلها في قوله:
﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ - الحديد٢٩

❖ وقال القرطبي: هي صلة - الصلة تعني الزيادة- في قول أكثر المفسرين، والمعنى: فأقسم، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ﴾، وقيل: هي بمعنى (ألا) التي للتنبيه[١١٥].

وقرأ الحسن والثقفي: (فلا قسم) بغير ألف، ومعناه: فلأنا أقسم، وتوجيه ذلك أنّ اللام لام الابتداء، دخلت على جملة من مبتدأ وخبر هي - (أنا أقسم) - كقولك: لزيد منطلق، ثم حذف المبتدأ، وبهذا أريد به الحال، وليس الاستقبال، ولو أريد الاستقبال للزمت النون، أمّا حذف النون مع الفعل المراد به الاستقبال فشاذ عند النحاة، ولا يصح أن تكون اللام - في القراءة - لام القسم لأمرين:

الأول: أنّ حقّها أنّ تقرن بها النون المؤكدة، والإخلال بها ضعيف قبيح.

الثاني: أنّ (لأفعلنّ) في جواب القسم للاستقبال، وفعل القسم يجب أن يكون للحال[١١٦].

أنّه: الهاء تعود على القرآن؛ أي: إنّ القرآن لقسمٌ عظيم، وقيل ما أقسم الله به عظيم، إنه لقرآن كريم[١١٧].

﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾: قيل في (لا يمسه) أقوال:

الأول: أنه نفي؛ أي: ليس يمسّه إلا المطهرون، يعني الملائكة، ومعنى التطهر على هذا: التطهر من الذنوب والخطايا.

الثاني: أنه نهي، وقد حُرّك بالضم، والضمة ضمة بناء، والفعل مجزوم، فيكون ذلك أمرًا من الله تعالى أن لا يمس القرآن إلا طاهر، والتطهر معني به التطهر بالماء.

الثالث: جواز أن يكون أمرًا، وتكون ضمة السين ضمة إعراب.

الرابع: أنّ المعنى: لا يقرؤه إلا الموحدون، أو: لا يمس ثوابه إلا المؤمنون... على معنى المجاز أو التضمين.

وفي الطهر والطهارة والتطهر أقوالٌ ذكرها المفسرون[١١٨].

والاستثناء في الآية استثناء مُفرغ.

تنزيل: قيل/ ابتداء وخبر، على: هو تنزيل، وقيل: نعت لقرآن، أمّا في قراءة (تنزيلاً) فبالنصب على المصدر[١١٩].

﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ❖ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ ❖ وَأَمَّا إِن كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ❖ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ❖ وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ ❖ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ ❖ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ ❖ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ❖ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾

في جواب الشرط من (أمّا) و (إن) أقوال، نوجزها في الآتي:

١- إنّ جوابهما في (الفاء) في قوله: ﴿فَرَوْحٌ فَسَلَامٌ...﴾ بتقدير ابتداء وخبر: أي له رَوحٌ، له سلامٌ، وهو قول مكي بن أبي طالب.

٢- الجواب الفاء نفسها، ومعنى ذلك أنّ الفاء جواب (أما)، وقد سدّت مسدّ جواب (إنْ)، فالفاء جواب لهما، وهو قول الأخفش، ولم يذكره في (معانيه).

٣- جواب (أما) الفاء، وجواب (إنْ) فيما قبلها؛ لأنّها لم تعمل في اللفظ، (نقل ذلك مكي).

٤- جواب (إنْ) محذوف، ولا يلي (أما) إلا الأسماء والجمل، وفيها معنى الشرط، وكان حقّها أن لا يليها إلا الفعل للشرط الذي فيها، لكنها نائبة عن فعل؛ لأنّ معناها: مهما يكن من شيء فالأمر كذا وكذا، فلما نابت بنفسها عن فعل، والفعل لا يليه فعل، امتنع أن يليها الفعل، ووليها الاسم أو الجمل، وتقدير الاسم أن يكون بعد جوابها، وهو قول المبرد، وارتضاه أبو البقاء العكبري.

٥- معنى (أمّا) عند الزجّاج: أنّها خروج من شيء إلى شيء؛ أي: دع ما كنا فيه، وخذ في غيره، وعلى هذا فالأداة الشرطيّة هي (إنْ)[١٢٠]

حق اليقين: الحق واليقين مصدران أضيف أحدهما للآخر، وفي ذلك أقوال:

١- جاز إضافة الحق إلى اليقين، وهما واحد؛ لاختلاف لفظهما، قال المبرد: هو كقولك عين اليقين، ومحض اليقين، فهو من باب إضافة الشيء إلى نفسه عند الكوفيين.

٢- هناك محذوف عند البصريين، بتقدير: حق الأمر اليقين، أو: الخبر اليقين.

٣- وقيل: إنّ أصل اليقين أن يكون نعتًا للحق، فأضيف المنعوت إلى النعت على الاتساع والمجاز، كقوله تعالى: ﴿وَلَدَارُ الآخِرَةِ﴾ - **يوسف/١٠٩**، وقيل إنّه توكيد[١٢١].

وقد عرض أبو البركات الأنباري (مسألة ٦١) للخلاف بين البصريين والكوفيين بجواز إضافة الاسم إلى الاسم، الذي يوافقه في المعنى، فقد أجاز الكوفيون ذلك إذا اختلف اللفظان، وذهب البصريون إلى عدم الجواز؛ لأنّ الإضافة إنّما يُراد بها التعريف والتخصيص، والشيء لا يتعرف بنفسه؛ لأنّه لو كان فيه تعريف كان مستغنيًا عن الإضافة، وإن لم يكن فيه تعريف، كان بإضافته إلى اسمه أبعد من التعريف؛ إذ يستحيل أن يصير شيئًا آخر بإضافة اسمه إلى اسمه، فوجب أن لا يجوز كما لو كان لفظهما متفقًا، وحجة الكوفيين ورود ذلك في القرآن الكريم والشعر قال تعالى: ﴿وَلَدَارُ الآخِرَةِ﴾ - **يوسف/١٠٩**، والآخرة في المعنى نعت الدار، والأصل فيه: وللدار الآخرة خير، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ﴾ - **الأنعام/٣٢**، فأضاف (دار) إلى (الآخرة)، وهما بمعنى واحد. وساق الكوفيون شواهد أخرى، فنّدها أبو البركات، ولحظ محقق (الإنصاف) تكلفًا في رد أبي البركات على الكوفيين[١٢٢]. ■

مقالات

الحواشي

١. ينظر: مدرسة الكوفة:٣٤١، دراسات في كتاب سيبويه:٣٦، القرآن وأثره في الدراسات النحويّة:٩٧، الكوفيون والقراءات:٣٢، وينظر: الاقتراح:١٧.
٢. تهذيب إصلاح المنطق:١/١١١.
٣. زاد المسير:١/٢٠٩، البحر المحيط:٢/١٠.
٤. البحر المحيط:٢/٣٩٨، التاج (رضي).
٥. الكشاف: ٤/٥٦.
٦. معاني القرآن: الأخفش:١/٥١.
٧. مختصر ابن خالويه:١٥١.
٨. الجامع لأحكام القرآن: ١٧/١٩٧.
٩. ينظر: العباب الزاخر(رأف).
١٠. مجاز القرآن:١/٢٥١.
١١. مختصر ابن خالويه:١٥٠.
١٢. المحتسب:٢/٣٠٧، وينظر: مجمع البيان:٩/٢١٣.
١٣. إملاء ما من به الرحمن:٢/٢٥٣، وينظر: الكشاف:٤/٥٢، الجامع لأحكام القرآن:١٧/١٩٦
١٤. البيان في غريب إعراب القرآن:٢/٤١٣.
١٥. الكشاف:٤/٥٢، ينظر: البحر المحيط:٨/٢٠٤.
١٦. الجامع لأحكام القرآن: ١٧/١٩٧، وينظر: الكشاف:٤/٥٢، البحر المحيط:٨/٢٠٤.
١٧. مختصر ابن خالويه:١٥١، الكشاف: ٤/٥٢، البحر المحيط:٨/٢٠٥.
١٨. روح المعاني:٢٧/١٥٣.
١٩. البحر المحيط:٨/٢٠٥.
٢٠. روح المعاني:٢٧/١٥٣، وينظر البحر المحيط:٨/٢٠٥.
٢١. تفسير الطبري: ٢٧/١٠٠.
٢٢. اتحاف فضلاء البشر:٤٠٧، غيث النفع:٣٦٣.
٢٣. الكشاف:٤/٥٤.
٢٤. روح المعاني: ٢٧/١٣٧.
٢٥. ينظر مجمع البيان: ٩/٢١٦، تفسير البغوي:٧/١٤، الجامع:١٧/٢٠٣.
٢٦. المحتسب:٢/٣٠٨، وينظر: اللسان(نزف).
٢٧. اتحاف فضلاء البشر:٤٠٧، وينظر: التيسير: ٢٠٧، البحر المحيط:٨/٢٠٦.
٢٨. حجة القراءات:٦٩٤.
٢٩. البحر المحيط:٨/٢٠٦.
٣٠. الكشاف:٤/٥٤.
٣١. البحر المحيط:٨/٢٠٦.
٣٢. السبعة:٦٢٢، حجة القراءات:٦٩٥، التيسير:٢٠٧، مجمع البيان:٩/٢١٦، النشر:٢/٢٨٣.
٣٣. روح المعاني:٢٧/١٣٨.
٣٤. البحر المحيط:٨/٢٠٦.
٣٥. إتحاف فضلاء البشر:٤٠٨، غيث النفع:٣٦٣.
٣٦. الكشاف: ٤/٥٤، وينظر بحث التوجيهات النحوية.
٣٧. ينظر: مختصر ابن خالويه:١٥١، الكشاف:٤/٥٤، تفسير البغوي:٧/١٥، الجامع:١٧/٢٠٨، البحر المحيط: ٨/٢٠٦.
٣٨. المصادر السابقة نفسها.
٣٩. الكشاف:٤/٥٤، البحر المحيط:٨/٢٠٧.
٤٠. مختصر ابن خالويه:١٥١،، وينظر: الكشاف:٤/٥٤، والبحر المحيط:٨/٢٠٧.
٤١. الجامع:١٧/٢١١، وينظر: البيان في غريب إعراب القرآن:٢/٤١٧.
٤٢. حجة القراءات:٦٩٦.
٤٣. روح المعاني:٢٧/١٤٢، وينظر: السبعة:٦٢٢.
٤٤. البحر المحيط:٨/٢٠٩، وينظر الكشاف: ٤/٥٥.
٤٥. المحتسب:٢/٣٠٩، وينظر: مجمع البيان:٩/٢٢٠.
٤٦. ينظر: تفسير البغوي:٧/١٨، التيسير:١٣٣، النشر:١/٣٧٠،٣٧٤، إتحاف:٤٠٨.
٤٧. ينظر: السبعة: ٦٢٣، وفي تفصيل اجتماع الهمزتين السبعة:١٣٦، ٢٨٥، ٣٥٧، ٤٨٥.
٤٨. النشر:٢/٢٤٢، إتحاف:٤٠٨.
٤٩. مشكل إعراب القرآن:٢/٧١٣.
٥٠. الكشاف:٤/٥٥، النشر:٢/٣٥٧، إتحاف:٤٠٨.
٥١. حجة القراءات:٦٩٦، وينظر: مجمع البيان:٩/٢٢١.
٥٢. النشر:٢/٣٥٧، إتحاف: ٤٠٨.
٥٣. مختصر ابن خالويه:١٥٢، الكشاف: ٤/٥٥.
٥٤. معاني القرآن، للفراء:٣/١٢٧.
٥٥. الكشاف:٤/٥٥-٥٦، وينظر: معاني القرآن، للفراء:٣/١٢٧، البحر المحيط:٨/٢١٠.
٥٦. النشر:١/٣٩٧، إتحاف:٤٠٨.
٥٧. المثلث:٢/٤٤١، وينظر معاني القرآن:٣/٢٨٢.

٥٨. الكشاف:٥٦/٤.

٥٩. البيان في غريب إعراب القرآن:٤١٧/٢.

٦٠. إملاء ما من به الرحمن:٢٥٤/٢.

٦١. الجامع:٢١٤/١٧، وينظر: معاني الأخفش:٤٩٢/٢، السبعة: ٦٢٣، حجة القراءات: ٦٩٦، بدائع الفوائد:٩٦/٢، مجمع البيان:٢٢٠/٩.

٦٢. مختصر ابن خالويه:١٥١، الكشاف:٥٦/٤، البحر:٢١٠/٨.

٦٣. إتحاف فضلاء البشر:٤٠٨، غيث النفع:٣٦٤.

٦٤. الكشاف:٥٦/٤، البحر:٢١١/٨.

٦٥. الجامع:٢١٦/١٧.

٦٦. النشر:٣٦٣/١، إتحاف فضلاء البشر:٤٠٨، غيث النفع:٣٦٤.

٦٧. الكشاف:٥٦/٤، وينظر:السبعة:٦٢٣، البحر المحيط:٢١١/٨، النشر:٣٨٣/٢.

٦٨. حجة القراءات:٦٩٦.

٦٩. مجمع البيان: ٢٢٢/٩.

٧٠. الكشاف:٥٦/٤،وينظر: الجامع:٢١٧/١٧، ٣٣٧/١٣(في العنكبوت/٢٠)، التيسير:١٧٣.

٧١. البحر المحيط:٢١١/٨، النشر:٢٦٦/٢.

٧٢. مجمع البيان: ٢٢٣/٩.

٧٣. الجامع:٢١٩/١٧، وينظر: مختصر ابن خالويه:١٥١، الكشاف:٥٧/٤، البحر:٢١٢/٨.

٧٤. مختصر ابن خالويه:١٥١.

٧٥. الجامع:٢١٩/١٧، وينظر: البحر:٢١٢/٨.

٧٦. النوادر: ٤٥٠/٢- ٤٥١.

٧٧. الجامع:٢١٩/١٧، وينظر: السبعة: ٦٢٣، حجة القراءات:٦٩٧، الكشاف:٥٧/٤

٧٨. مجمع البيان: ٢٢٣/٩.

٧٩. النشر:٣٩٧/١، اتحاف:٤٠٩.

٨٠. الجامع: ٢٢٣/١٧، وينظر: مجمع البيان: ٢٢٥/٩.

٨١. المصدر نفسه: ٢٢٤/١٧.

٨٢. حجة القراءات: ٦٩٧.

٨٣. روح المعاني: ١٥٣/٢٧.

٨٤. تفسير الطبري: ٢٠٦/٢٧.

٨٥. الكشاف:٥٩/٤، البحر المحيط: ٢١٤/٨، وفي مس المصحف ومعنى الطهارة: تفسير الخازن:٢١/٧

٨٦. المصدر نفسه: ٥٩/٤، البحر المحيط:٢١٥/٨.

٨٧. الجامع:٢٣٠/١٧، وينظر: مختصر ابن خالويه:١٥١، البحر المحيط:٢١٥/٨.

٨٨. المحتسب:٣١٠/٢.

٨٩. الكشاف:٥٩/٤.

٩٠. الجامع:٢٣٠/١٧، وينظر: الكشاف:٥٩/٤، تفسير الخازن:٢٢/٧، تفسير الفخر الرازي:١٩٩/٢٩.

٩١. مجمع البيان:٢٢٥/٩.

٩٢. البحر المحيط:٢١٥/٨.

٩٣. مختصر ابن خالويه:١٥١-١٥٢.

٩٤. المصدر نفسه.

٩٥. إملاء ما من به الرحمن:٢٥٥/٢، معاني الفراء:١١٣/٣، تأويل مشكل القرآن:٣٧٢، الأمالي الشجرية:٣٤٧/١، النشر:٣٠١/٢.

٩٦. مجمع البيان:٢٢٨/٩، وينظر الكشاف:٦٠/٤، البغوي:٢٣/٧.

٩٧. الكشاف:٦٠/٤، وينظر:الجامع:٢٣٤/١٧، البحر:٢١٦/٨.

٩٨. المصادر نفسها.

٩٩. المحتسب:٣٠٧/٢ -٣٠٨، وينظر: المغني:٩٤/١.

١٠٠. مشكل إعراب القرآن:٧٠٩/٢، ويوافقه الأنباري في البيان:٤١٣/٢.

١٠١. إملاء ما منّ به الرحمن: ٢٥٣/٢، وينظر: البحر المحيط:٢٠١/٨، الجامع:١٩٤/١٧.

١٠٢. الجامع:١٩٥/١٧.

١٠٣. إملاء ما منّ به الرحمن: ٢٥٣/٢، معاني الفراء:١٢١/٣.

١٠٤. مشكل إعراب القرآن:٧١٠/٢، وينظر: مختصر ابن خالويه:١٥٠.

١٠٥. ينظر: معاني الأخفش: ٤٩١/٢.

١٠٦. مشكل إعراب القرآن:٧١١/٢.

١٠٧. إملاء ما منّ به الرحمن: ٢٥٣/٢.

١٠٨. الجامع:١٩٩/١٧.

١٠٩. ينظر: مشكل إعراب القرآن:٧١١/٢، الكشاف:٥٢/٤، إملاء ما من به الرحمن:٢٥٣/٢، الجامع/:٢٠٠/١٧، البحر المحيط: ٢٠٢/٨، وينظر: القطع والائتناف للنحاس:٧٠٢.

١١٠. ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٧١١/٢، إملاء ما منّ به الرحمن: ٢٥٣/٢، الجامع:٢٠٥/١٧.

١١١. حجة القراءات:٦٩٥.

مقالات

١١٢. ينظر: معاني الفراء:٣/١٢٣، تفسير الطبري:٢٧/١٧٦، المحتسب:٢/٣٠٩، مشكل إعراب القرآن:٢/٧١١، المكتفى في الوقف والابتدا:٣٤٥، وينظر المصادر السابقة نفسها.

١١٣. ينظر:مشكل إعراب القرآن:٢/٧١٢، الكشاف:٤/٥٤، الجامع:١٧/٢٠٦.

١١٤. الكشاف:٤/٥٥، وينظر: إملاء ما من به الرحمن:٢/٢٥٤، الجامع:١٧/٢١٤، المغني:١/٣٢٦.

١١٥. ينظر: معاني الفراء:٣/١١٢، المحتسب:٢/٣٠٩، الكشاف:٤/٥٨، الجامع:١٧/٢٢٣، المغني:١/٢٤٩.

١١٦. الكشاف:٤/٥٨، وينظر: مختصر ابن خالويه: ١٥١، المحتسب:٢/٣٠٩، البغوي:٧/٢١.

١١٧. الجامع:١٧/٢٢٤.

١١٨. ينظر: تنوير المقباس:٤٢٧، مشكل إعراب القرآن: ٢/٧١٣، الكشاف:٤/٥٩، املاء ما منّ به الرحمن: ٢/٢٥٤، الجامع: ١٧/٢٢٦، البغوي والخازن:٧/١١٩.٢١.

١١٩. ينظر: الكشاف: ٤/٥٩، املاء: ٢/٢٥٤، الجامع:١٧/٢٢٧.

١٢٠. ينظر: معاني الاخفش:٢/٤٩٣، المقتضب: ٣/٢٧، مشكل إعراب القرآن:٢/٧١٤-٧١٥، املاء ما منّ به الرحمن: ٢/٢٥٥، الجامع:١٧/٢٣٤.

١٢١. الجامع:١٧/٢٣٤، وينظر: مشكل إعراب القرآن:٢/٧١٥، املاء ما منّ به الرحمن:٢/٢٥٥.

١٢٢. ينظر: الإنصاف:٤٣٦مع هامش المحقق:٤٣٧، شرح الاشموني:٢/٢١٥، الرضي على الكافية:١/٢٦٣-٢٦٦.

المصادر والمراجع

- **إتحاف فضلاء البشر**، لأحمد بن محمد الدمياطي، مصر، ١٣٥٩هـ.
- **الاقتراح**، للسيوطي، ط٢، عن حيدر آباد١٣٥٩هـ، سوريا.
- **املاء ما منّ به الرحمن**، لأبي البقاء العكبري، ط١، بيروت، ١٩٧٩م.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، لأبي البركات الأنباري- مصر، ١٩٦١.
- **البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي، مطابع النصر، الرياض، (د.ت).
- **بدائع الفوائد**، لابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
- **البيان في غريب إعراب القرآن**، لأبي البركات الأنباري، القاهرة، ١٩٧٠.
- **تأويل مشكل القرآن**، لابن قتيبة، البابي الحلبي، مصر، (د.ت).
- **تقريب النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري، ط١، مصر، ١٩٦١.
- **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، للفيروز آبادي، القاهرة، ١٩٧٠م.
- **تهذيب اصلاح المنطق**، للخطيب التبريزي، بغداد، ١٩٩١.
- **التيسير في القراءات السبع**، لأبي عمرو الداني، استنبول، ١٩٣٠م.
- **جامع البيان - تفسير الطبري**، لمحمد بن جرير، ط٢، مصر، ١٩٥٤م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي القاهرة، ١٩٦٧م.
- **حجة القراءات**، لعبد الرحمن بن زنجلة أبو زرعة، ط١، بيروت ١٩٧٤م.
- **دراسات في كتاب سيبويه**، للدكتورة خديجة الحديثي، الكويت، ١٩٨٣.
- **روح المعاني**، لشهاب الدين الالوسي، الطباعة المنيرية، مصر، (د.ت).
- **زاد المسير في علم التفسير**، لابن الجوزي، ط١، دمشق، ١٩٦٥م.
- **السبعة في القراءات**، لابن مجاهد، مصر، ١٩٧٢م.
- **شرح الكافية في النحو**، لرضي الدين الاستراباذي، بيروت، د.ت.
- **العباب الزاخر**، للصغاني، بغداد، ١٩٨١م.
- **غيث النفع في القراءات السبع**، للصفاقسي، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣١٧هـ.
- **القرآن وأثره في الدراسات النحوية**، للدكتور عبد العال سالم مكرم، مصر، ١٩٦٥م.
- **القطع والائتناف**، لأبي جعفر النحاس، بغداد، ١٩٧٨م.
- **الكشاف**، لجار الله الزمخشري، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **الكوفيون والقراءات**، للدكتور حازم سليمان الحلي، بغداد، ١٩٨٩م.
- **لباب التأويل- تفسير الخازن**، وبهامشه تفسير البغوي، مصر، (د.ت).
- **المثلث**، لابن السيد البطليوسي، بغداد، ١٩٨٢م.

سورة الواقعة ضوء على القراءات القرآنية والتوجيهات النحوية

- مجاز القرآن، لأبي عبيدة، مصر، ١٩٦٢،٥٤.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي علي الطبرسي، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- المحتسب، لابن جني، القاهرة ٦٦، ١٩٦٩.
- مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه، مصر، ١٩٣٤م.
- مدرسة الكوفة، للدكتور مهدي المخزومي، ط٣، لبنان، ١٩٨٦م.
- مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب القيسي، بغداد، ١٩٧٥م.
- معاني القرآن، للأخفش، الكويت، ١٩٨١م.
- معاني القرآن، للفراء، مصر، ١٩٧٣م.
- مغني اللبيب، لابن هشام، القاهرة، (د.ت).
- مفاتيح الغيب، تفسير الفخر الرازي، مصر، (د.ت).
- المقتضب، لأبي العباس المبرد، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
- المكتفى في الوقف والابتدا، لأبي عمرو الداني، بغداد، ١٩٨٣م.
- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، مصر، (د.ت).
- النوادر، لأبي مسحل الأعرابي، دمشق، ١٩٦١م.



الاتجاهات الفكرية الأساسية المفسرة لظاهرة الحضارة

د. موسى لحرش
جامعة باجي مختار، عنابة - الجزائر

يلاحظ المتأمل في الأدبيات والبحوث العلميّة، التي خصّت ظاهرة الحضارة بالمعالجة ضمن حقول المعرفة الإنسانية المتعددة، أنّ هناك اتجاهات نظرية أساسية كبرى متمايزة - مثل اتجاه التقدّم الصاعد، واتجاه النكوص المتدهور، واتجاه التعاقب الدوري - حاول كل اتجاه تقديم تفسير معين للظاهرة الحضارية.

ولم يكن الإشكال الذي أثارته هذه الأدبيات والبحوث منصبًّا في العمق حول وجود الظاهرة أو عدم وجودها؛ لأنّ ذلك أضحى من فضول القول، وإنما كان منصبًّا حول طبيعة الحضارة. بمعنى:- كيف تنشأ الحضارة ؟

- كيف تستمر في الوجود؟
- كيف تؤول إلى السقوط ؟
- ثم ما أسباب ذلك ؟
- ما السبيل لاستعادتها من جديد؟

وهذا ما سيتم التعرض إليه في هذه المساهمة العلميّة المتواضعة - في حدود ما يسمح به المجال المحدد لها- وذلك بوصفها محاولة لفتح باب التفكير والمناقشة مجددًا في كل هذه النقاط، وتوجيه الذهن إلى مسائل جديرة بأن توضع موضع البحث والتأمل.

أولا: اتجاه التقدّم الصاعد للحضارات:

يمثل هذا الاتجاه منهجًا، وموقفًا نظريًّا متميزًا، ظهر خلال المحاولات التي بذلها بعض المفكرين والعلماء في الحقول المعرفية المتنوعة. وتتمحور الأطروحة التي تبناها أصحاب هذا الاتجاه حول فكرة التقدّم الصاعد لحركة التاريخ الحضاري. هذه الفكرة التي ترجع، من حيث أصولها الأولى، إلى آراء «فرنسيس

بيكون FRANCIS BACON » (١٥٦١-١٦٢٦)[١] و«رينيه ديكارت RENE DE CARTES-» (١٥٩٦-١٦٥٠)[٢]، اللذين يعدّان من أقطاب النهضة العلميّة في الغرب. وقد توسعت هذه الفكرة، وازدادت انتشارًا في أواخر القرن السابع عشر حين اشتد الصراع، أو بالأحرى الجدل، بين كل من أنصار القديم وأنصار الحديث (من نقاد وأدباء ومفكرين)، وذلك من خلال محاولة تفضيل الفريق الأول القديم لقدمه، مستندين في ذلك على قياس خاص بهم، مفاده أنّ الذين سبقوهم هم أقدم عهدًا، ومن ثم لا أن يكونوا هم أرجح عقلاً، مقابل تفضيل الفريق الثاني للجديد وعدّه ليس أقل قيمة من القديم، بل أفضل منه؛ لأنه يدل (نسبيًّا) على إكمال ما كان ناقصًا في القديم. فالإنسان كما يكبر سنًا، تزداد، مع مرور الزمن أيضًا، رؤيته (تجربته) نضجًا، بل إنه كمعاصر أيضًا يفوق أسلافه بما يضيفه إلى ما ورثه عنهم في جميع الميادين. والكلام نفسه ينطبق على المجتمع البشري بصفة عامّة، حيث يتجه هذا الأخير مع مرور الزمن نحو التقدم، مثلما أشار إلى ذلك «بليز باسكال BLAISE, PASCAL» الذي شبّه حياة المجتمع على الأرض بحياة إنسان واحد، قدر له أن يظل حيًّا منذ بداية أول جيل بشري حتى الآن، مضيفًا إلى خبراته ومعارفه كل جديد؛ إذ «ليس الإنسان وحده هو الذي يتقدّم في معارفه العلميّة يومًا بعد يوم، بل البشر مجتمعين يحققون تقدّمًا مستمرًا في معارفهم كلما زاد العالم قدمًا»[٣].

وإذا كانت فكرة (باسكال Pascal) هذه قد اقتصر بيانها على التقدّم في المجال المعرفي والعلمي فقط، فإنه من الممكن جدًّا تتبع / تقصي محتواها في مجالات حضارية أخرى كالتطور البيولوجي والطبيعي عند (تشارلز داروين Charles, Darwin)، أو التطور الاقتصادي عند (كارل ماركس Karl, Marx)، أو التطور الاجتماعي عند (أوغست كونت... Auguste, Conte).

ففي كتابيه: (أصل الأنواع) و(تحدر الإنسان) أعطى «داروين Darwin» الإشارة الكبيرة والأهميّة البالغة لفكرة التطور (بمعنى التقدّم)، حيث حاول أن يقدّم الحجة على تحدر الإنسان من شكل أدنى وطريقة تطوره من هذا الشكل. فهو يؤكد أنّه «ليس هناك ما يؤيد القول إنّ الإنسان قد انحط من درجة سامية إلى درجة سفلى، بل إنّ كل الدلائل تدل على أنه ارتقى ببطء من حالة حيوانية إلى وضعه الحالي»[٤].

ولقد أصبح مفهوم التقدم / التطور من خلال طروحات «داروين Darwin» تلك التي برزت في مؤلفه (أصل الأنواع) الذي صدر عام ١٨٥٩ خاصة)، وكذا طروحات سابقيه من أمثال «فون بير Von Baer» (عالم أجنة) و «ليل Lyell» (عالم آثار)، وبعض علماء الآثار الاسكندنافيين الآخرين، (كـ «نيروب Nyerup» و«تومسين Thomsen» و«وورساي Worsaae») الذين كانوا قد أرسوا في أوائل القرن التاسع عشر أسس الاتجاه التطوري في علم الآثار، وغيرهم... سمة تعيها جل الدوائر الفكرية[٥].

ولعل مما له دلالة في هذا الصدد ما لاحظه ، مثلاً، الباحث في حقل الأنثروبولوجيا الاجتماعية «نارول Naroll»، حينما أكّد أنّ «التنظيم الاجتماعي الثقافي ما هو إلا ظواهر تشبه التطور البيولوجي من نواح شكلية معينة، (البناء والتنظيم). ولا شك أنّ هناك مقابلاً لمفاهيم التشعب التنظيمي أو التخصص المهني في الميدان البيولوجي، وذلك

في النمو التقدمي لمستويات تنظيم الخلية والتمايز الوظيفي للخلايا»[٦].

إضافة إلى ذلك طبقت نظرية التطور الطبيعيّة على العقل البشري وتأريخ الحضارة على يد مفكرين وعلماء كثيرين، من أمثال الألمانيين «إيمانوئيل كانط Immanuel, Kant» (١٧٢٤-١٨٠٤) و«جورج فلهلم فريدريك هيجل G.V.Friedrich, Hegel» (١٧٧٠-١٨٣٠) الذي طور فلسفة مثاليّة جدليّة ارتقائيّة ونقديّة في المقام الأول، تنفي الثبات (المطلق والأزلي)، وتؤمن بالحركة التقدّميّة التي يكمن سرّها في مبدأ التناقض الخلاق، الذي يشير إلى أنّ كل شيء يحمل في ذاته بذور فنائه وتجاوزه، مستندة في ذلك على أساسين «يتمثل الأول في ثلاث مراحل من التطور؛ من الميلاد إلى النمو إلى الفناء، أما الثاني فيتمثل في التطور التقدّمي للإنسانية من مراحل دنيا إلى مراحل أكثر رقيًّا، فموت فكرة أو نظام يعني ميلاد فكرة أكثر رقيًّا ونظامًا أكثر تقدمًا»[٧].

إنّ المنطق الجدلي المعتمد في الفلسفة الهيجليّة - المنطلقة أساساً من تصور عام للكون مفاده أنّ القانون الذي يحكم هذا الكون بجوانبه المتعددة والمتفاضلة إنما هو قانون الحركة والتطور - جعل المفكر الألماني (كارل ماركس Karl, Marx) (1818 -1883)، وزملاؤه من المفكرين، وبخاصة (فريديريك أنجلز Friedriech, Engels) (١٨٢٠-١٨٩٥)، ينظرون إلى المجتمع نظرة ديناميكية تقدميّة، تجعل من الصراع الطبقي المحرك الرئيس للأبنية الاجتماعيّة، وتبرز «دور الصراع الطبقي في إطار عملية تاريخيّة شاملة، تفسر الماضي بقدر ما تشخص الحاضر وتتنبأ بالمستقبل»[٨].

وهذه النظرة الشمولية للصراع كنتاج / ومحرك للمجتمع نحو التقدّم، تجد تعبيرها في المادية التاريخية، حيث أظهر (ماركس Marx)- على عكس (هيجل Hegel)، الذي حاول اختزال حركة التاريخ الإنساني في حركة الأفكار والمقولات المجردة وصراعها - أهميّة العامل الماديّ في صنع أحداث التاريخ. فالتاريخ كله هو تاريخ الصراع بين من يملكون، ومن لا يملكون، وعليه صراع الطبقات المحددة اقتصاديًّا هو الذي يعطي للمجتمع تاريخيته وحركيته، ومن ثمة تقدّمه. وأكثر من ذلك أنّ التاريخ الإنساني، في المنظور الماركسي، ذو معنى، حيث يحكمه قانون واحد، ويتسارع نحو أهداف واضحة ومحددة، تجد ترجمتها في المجتمع الشيوعي، أين تنتفي الطبقات[٩]، ويسود العدل، ويفقد الصراع وظيفته؛ ليوجه الإنسان بعد ذلك قوة الصراع لديه نحو الطبيعة؛ ليقهرها ويخضعها له، وهذا هو بالضبط المعنى الذي يأخذه الصراع - حسب الماركسيّة - في المجتمع العادل الذي لا تسوده الطبقات.

إلى جانب هذا كلّه، وضمن السياق نفسه، يمكن أن نلاحظ ذلك (الشغف) الذي يحمله عالم الاجتماع الفرنسي (أوجست كونت Auguste Conit) (١٧٩٨-١٨٥٧) لمسألة التقدم أو التطور الاجتماعي المواكب للتطور العقلي متأثرًا في ذلك - كغيره من علماء الاجتماع الأوائل، أمثال العالم الإنجليزي (هربرت سبنسر Herbert Spencer) (١٨٢٠-١٩٠٣) بتصور العلوم البيولوجية والطبيعية ومنهجيتها في دراستها للظواهر الجامدة أو الحيّة على السواء[١٠].

ويظهر ذلك بشكل جلي في نظريته المعرفيّة الخاصّة ب(الديناميكا) الاجتماعيّة والمشهورة باسم (قانون المراحل الثلاث La Loi des trois etats

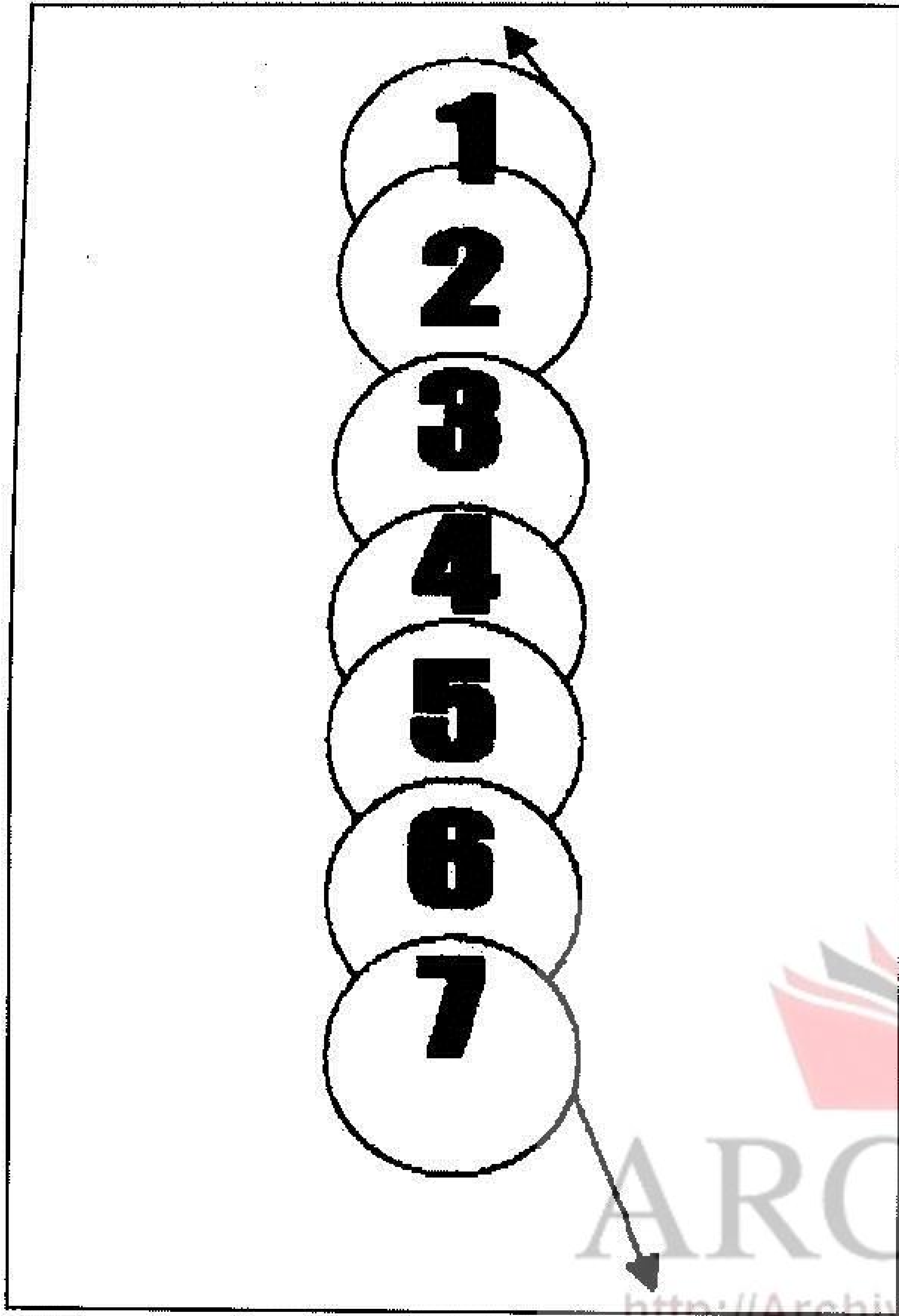
الاتجاهات الفكرية الأساسية المفسرة لظاهرة الحضارة

الذي استعاره بدوره من المفكر الفرنسي جان ماركيز دي كوندورسيه. Jean Md, Condorcet (١٧٤٣-١٧٩٤) صاحب مؤلف بعنوان «مقال تاريخي في تقدم العقل البشري Historical Essay (on the progress of human reason)[11]، حيث نظر إلى هذا القانون على أساس أنه يشير إلى «أنّ كل ميدان من ميادين المعرفة قد مرَّ في تطوره بثلاث مراحل: اللاهوتية، وهي التي سادت العصور الوسطى، والميتافيزيقية، وهي التي سادت عصر التنوير، والوضعية، وهي المواكبة للنظام الصناعي البورجوازي الجديد[12]، الذي يعد قمة التقدّم العقلي والاجتماعي والحضاري ونهايته، وفي الوقت نفسه يجسّد واقعًا اجتماعيًا وثقافيًا جديدًا، يعاضد نظريًا وتطبيقيًا مبدأ الابتعاد عن التأثر بالقيم الثقافيّة الدينيّة، والتنظيمات الاجتماعيّة، التي سادت في عهد تحالف الكنيسة والملوكية قبل عصر النهضة. إنّ «هذا القانون لا يحكم تقدم العلوم والمعارف فقط، بل يحكم أيضًا تقدّم الأفراد والمجتمعات. فالفرد في نموه يمر بهذه المراحل، كما يمر بها المجتمع أيضًا»[13].

في ضوء كل ما تقدّم يمكن العثور على المسلمة العامّة، التي تسند التصور العام الذي يقوم عليه هذا الاتجاه، وهي «أنّ المجتمعات الإنسانيّة تميل في المدى البعيد إلى تحقيق نمو أرقى باستمرار»[14]. فتاريخ المجتمعات الحضاري، بوصفه «سلسلة من مراحل كبرى، كل منها ذات تنظيم اجتماعي، يتميز بتعقيد أكبر من المرحلة السابقة، أو بطابع أخلاقي أكثر رقيًا، وكذلك باحتمالات أكثر ((للسعادة الإنسانية))»[15]، يلتزم مسارًا مستقيمًا على طريق التقدم الصاعد إلى الأمام.

شكل رقم (١)

يمثل نمو الحضارات بصفة تصاعدية



ومن هنا يبدو هذا الاتجاه أكثر انشغالاً بالظروف والعوامل التي تساعد على تقدّم المجتمعات حضاريًا. وهو في ذلك لم يسلم من عدة انتقادات، وُجّهتْ لبعض مؤيديه («اوجست كونت» و«كارل ماركس» وغيرهما...) وبخاصة فيما يتعلق بنقدهم الشديد لرجال الدين، الذين تجاوزهم إلى الدين نفسه؛ لأنه لم يعد في نظرهم عاملاً مهمًّا في عملية البناء الحضاري للمجتمع. كما أنّ فكرة الخرافة والفكر الغيبي مسَّتْ بدورها مسألة الدين نفسها، وذلك من خلال دفعها لهم إلى التفكير في التخلص من سلطان الكنيسة. فاقتصرت بذلك نظرتهم، أو بالأحرى ابستمولوجيتهم ومسلماتهم التي أنشؤوها واستعملوها في دراستهم لتقدم الإنسان والمجتمع، على المظهر الخارجي له

(التقدم) المناوئ للدين، دون التعمق في سياق أحداث التاريخ الحضاري للمجتمعات للكشف عن مسارها الباطني[١٦]، لتعيش هكذا، ابستمولجيا العلوم الغربية، وبخاصة الاجتماعية والإنسانية منها، حالة أخرى من الاهتزاز.

ثانيا: اتجاه النكوص المتدهور للحضارات:

إذا كان الاتجاه السابق يؤكد فكرة التقدّم الصاعد للتاريخ الحضاري للمجتمعات، فإنّ هذا الاتجاه النظري يأخذ منحًى آخر مغايرًا لذلك، حيث يميل أصحابه (وهم قلائل نسبيًا) إلى محاولة تأكيده فكرة أنّ هذا التاريخ الحضاري يلتزم مسارًا مستقيمًا على طريق التدهور الناكص إلى الخلف[١٧].

وينطلق هذا التصور من كون أنّه مهما كان شأو ((الحضارة)) في النظام الاجتماعي (السلطة المسيرة، القوانين...) بعيدًا، ومهما بلغ تقدمها التقاني ((Technologique)) درجة عالية من الرقي والأصالة، فلا بد من أن تصل هذه الحضارة في صورتها الحقيقة إلى مستوى فني جمالي وروحي وأخلاقي عالٍ؛ أي إلى مستوى تتوافر فيه ثقافة الأفراد والمجتمع على مشاعر سامية لتذوق الأشياء الجميلة، وكذا الإحساس الأخلاقي بما يقاسيه الآخرون من أحزان، إضافة إلى تقديم القيم الأخلاقية بصفة عامّة كالعدالة، والحق والواجب .. التي، وإن تفاوتت الأعمار والحضارات والبيئات والفئات الاجتماعية، فهي تبقى - على الرغم من نسبيتها هذه - قيمًا واحدة في جوهرها لدى الجميع، مكونة بذلك روح الحضارة.

من هذا التصور الذي تقترن فيه القيم الأخلاقية، والروحية، والجمالية بتقديم ((الحضارة))، أصبح ممكنًا، في رأي أصحاب هذا الاتجاه إصدار أحكام قطعية ونهائية بشأن الحضارة المعاصرة. ولعل ما قاله المفكر ((جيته)) له دلالة في هذا الصدد: «لقد صار الإنسان أكثر ذكاء ووعيًا، ولكنه لم يصبح أكثر سعادة أو أنبل خلقًا»[١٨].

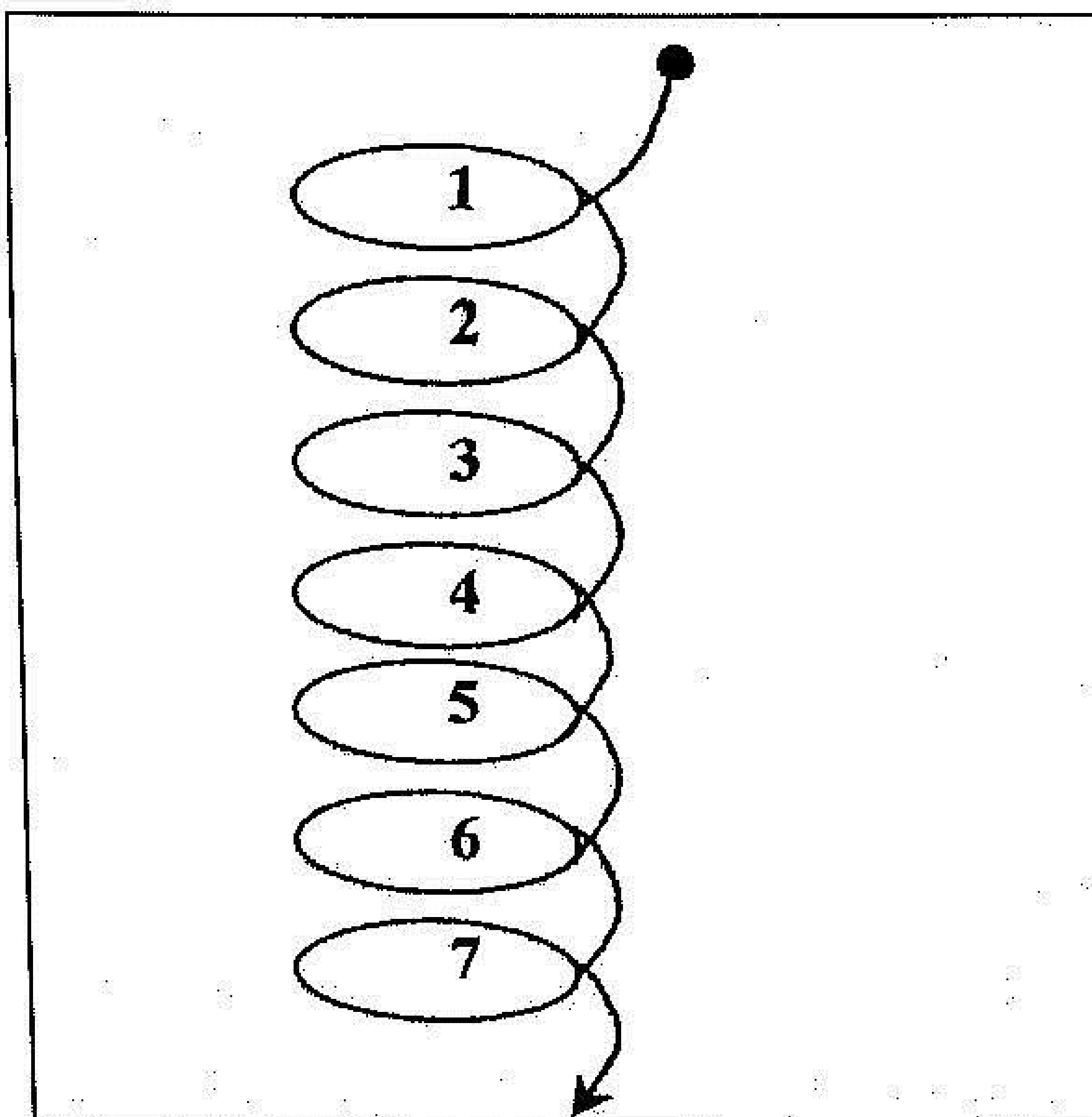
وما قاله أيضًا المفكر (إدوارد، كربنتز Edward, "K") بخصوص المدنيّة على «أنها مرض مقدر على جميع الأجناس البشرية»[١٩].

ويشتد هذا الموقف التشاؤمي من التطور الحضاري أكثر عند بعض المفكرين، مثل (ألبرت شفيتزر Albert, Schwetzer) الذي عدّ الحضارة المعاصرة تنظيمًا صناعيًا بحتًا خاليًا من مفاهيم الروح والحياة والقيم الأخلاقية[٢٠].

وهكذا يبدو أنّ فكرة النكوص المتدهورة للتاريخ الحضاري للمجتمعات تسكن ((قلب)) الخطاب الذي يتبناه أصحاب هذا الاتجاه النظري، وهي مسألة ((محوريّة)) تعني في الأساس أنّ المجتمع المتحضر يتخلف في مسيرته التنموية المجتمعيّة ((Societal))، ويفقد صفة التحضر، بفقدانه للمبادئ وللقيم (الأخلاقيّة، والروحيّة، والجماليّة...) التي تساعده على التمكن من المحافظة على ذلك.

شكل رقم (٢)

يمثل نكوص الحضارات



وهذا على عكس ما يقوله أصحاب نظرية التقدّم التصاعدي، الذين يقدمون قراءة معرفيّة خاصّة للتاريخ الحضاري للمجتمعات، ويحملون تصورًا آخر عنه مؤكدين في ذلك على فكرة ((التقدم))، بغض النظر عن طبيعة هذا الأخير (التقدم)، أو قيمته.

وفي هذا الصدد لا بد من الإقرار بأنّ إشكاليّة التقدم الصاعد أو النكوص المتدهور للتاريخ الحضاري للمجتمعات، التي تسكن، على التوالي، معلومية (إبستمية)، كلاًّ من الاتجاهين النظريين سابقي الذكر، تحتاج من الباحث المنصف المستقرئ لهذا التاريخ الحضاري إلى رؤية متعلقة وهادئة؛ إذ ليس بوسع هذا الأخير أن يملك القول بخصوص تحديد مسار معيّن للحضارات؛ تقدمًا صاعدًا، أو نكوصًا هابطًا. فكل حضارة معرضة لهذا أو ذاك؛ فلا ماضيها يدل، حتمًا، على مستقبلها، ولا سيطرتها العلميّة والعقليّة على الطبيعة تنبئها، بالضرورة، على تقدمها في كل المجالات، وفي كل وقت.

ثالثا: اتجاه التعاقب الدوري للحضارات:

هو خطاب معرفيٌّ يمثل، على الرغم من الاختلاف في بعض التفاصيل والمراجع الفكريّة لأصحابه، قراءة أخرى مشتركة لظاهرة ((الحضارة))، شكلت بدورها إطارًا مرجعيًّا لبعض الباحثين في الوقت الحالي للكتابة عن الظاهرة نفسها. وتتمحور الأطروحة التي تقوم عليها هذه القراءة حول فكرة أنّ التاريخ يسير في دورات حضارية متعاقبة، تمر بها الإنسانية، وذلك بين نشأة وازدهار وانحطاط.

ففي هذا الصدد يرى مؤسس (علم العمران البشري) المفكر الإسلامي المغربي (عبدالرحمن ابن خلدون) (٧٣٢هـ -٨٠٨هـ) أنّ صناعة التاريخ تتم عبر ثلاثة أجيال، منطلقها البداوة، ومنتهاها الحضارة، التي تستتبع بالسقوط والتدهور. وقد توصل إلى هذه النتيجة من خلال وقوفه على ما آلت إليه الأوضاع الاجتماعيّة في عصره من فساد وانحطاط جعلاه ينصرف لدراسة التاريخ . هذا الأخير الذي يعود اهتمامه به إلى كون أنّه (ابن خلدون) «كان يعيش الماضي كمشكلة، ذات تبعات مثقلة للحاضر. (و) إنّ إدراك الحاضر يتوقف على وعي الماضي. (ف) كلاهما يشكلان وحدة مترابطة، فالزمن التاريخي بالمفهوم الخلدوني ليس مجردًا، بل هو ميدان للمعرفة. (وهكذا) بمقتضى هذا المفهوم ليس التاريخ مواعظ وعبر فحسب، بل منهجًا للمعرفة»[٢١] أيضًا.

فالجيل الأول، الذي تكلم عنه ((ابن خلدون)) في مؤلفه الموسوم بـ(المقدمة)، والذي يمثل المرحلة الأولى من عمر الحضارة، أو بما يعرف عنده أيضًا بـ (طور البداوة)، هو جيل الرحل، الذي يتصف بميزات خاصة تنسجم مع البيئة المعيشية، من خشونة في الطبع والشجاعة والإيمان الفطري... والعصبية، التي تشكل عامل تلاحم قوي بين أفراده، والتي منها تتشكل إرهاصات الدولة. ويتبين ذلك بشكل جلي من خلال قوله:

«لأنّ الجيل الأول لا يزالون على خلق البداوة وخشونتها..من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدّهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون»[٢٢].

أما الجيل الثاني، الذي يمثل المرحلة الثانية من عمر الحضارة، أو بما يعرف بـ(طور

التحضر)، فهو جيل العمران (Sedentarit)، الذي يتدرج فيه المجتمع البدوي نحو التحضر، وذلك بفضل الاستقرار والعمران، وكثرة التجارة، وتزايد الصناعة والطرق، وتوافر مصادر المياه،... ويتبين ذلك من خلال قوله (ابن خلدون):

«والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشَّظَفِ إلى التَّرَفِ والخِصْبِ»[٢٣]. علمًا أيضًا بأنّ هذا التحوّل قد صاحبه في الجهة المقابلة - حسب رأي ابن خلدون دائمًا - تحوّل لهؤلاء «من الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة،فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول، وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم، وسعيهم إلى المجد، ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم»[٢٤].

وأما الجيل الثالث، الذي يمثل المرحلة الثالثة من عمر الحضارة، أو بما يعرف بـ(طور التدهور والانحطاط)، فهو جيل ترف يتميز بحياة القصور والرفاهية والحرير، مجردًا من صفات (الشجاعة والبأس)، متخليًا عن واجباته في الدفاع عن الذات الجماعيّة؛ إذ منه تكون بداية الاحتضار الحضاري، فالفناء ، فالانتهاء،... ويسميه (ابن خلدون) بـ: (الشيخوخة الطبيعية)، ويصفه بما يأتي:

«وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغُضَارة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها . فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يأذن الله بانقراضها...»[٢٥][٢٦].

هكذا إذًا يحدد (ابن خلدون) مسار التاريخ الحضاري عبر مبدأ (الأطوار Les Cycles) المتكرر، ويختصره في: بداوة، عمران، خراب. وهو مبدأ يذكره بكل تأكد وثقة مستندًا في ذلك على التجربة والعلم بأحوال المجتمعات والأمم الماضية...؛ إذ يقول في هذا الصدد:

«فهذه كما تراه ثلاثة أجيال، فيها يكون هرم الدولة وتخلفها...وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة على ما مر، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده..»[٢٧].

وجدير بالذكر في هذا الصدد أنّه لا ينبغي حصر مدلول نظرية (ابن خلدون) في المجال الخاص بتكوين الدولة[٢٨] ذلك أن تكوين الحضارة التي يشارك في بنائها أكثر من مجتمع.

إنّ السؤال المنهجي والمشروع، الذي يبقى يطرح نفسه بعد كل هذا هو : هل ما ذكره (ابن خلدون) من المراحل الثلاث هو نهاية خلاصته الفكريّة؛ التي توقفت عند أنّ التاريخ يسير على

الاتجاهات الفكرية الأساسية المفسرة لظاهرة الحضارة

وفق منطق معيّن، وأنّ الحضارة غير أبديّة في المجتمع، بل هي مجرد مرحلة زمنية تمر كبقيّة المراحل، أم أنّ في رؤيته بقية تفصيل؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي التأكيد على أنّ ما يفهم من الخطاب المعرفي الخلدوني هو أن المجتمع بإمكانه أن يُحسّن من وضعه، ويرجع إلى مرحلة التحضر بعد ظهور علامات لبداية التراجع الحضاري عليه، وذلك شريطة أن (يستيقظ)، وأن يدرك نفسه قبل أن يصل إلى مرحلة التدهور الكلّي.

هذا وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ المفكّر الإيطالي (جامبا تسيا فيكو J.B.Vico) (١٦٦٨-١٧٤٤)، قد عدّ بدوره، في كتابه (مبادئ علم جديد) الذي ظهر عام ١٧٢٥، أنّ التطور التاريخي يتضمن عودة الأدوار المتماثلة، التي عبر عنها باللغة الإيطالية (Des. Corsie. Ricors I)، وأنّ نمو الحضارات يتم بشكل لولبي (حلزوني) تصاعدي متجدد باستمرار[٢٩].

ولقد استخلص هذه الفكرة من خلال استقرائه للتاريخ الإنساني ككل، حيث لاحظ أنّ كل مجتمع يمر بثلاثة أطوار أو مراحل متتابعة هي على التوالي[٣٠]:

١- «(**الطور الديني**)، وهو طور الشعراء اللاهوتيين المبدعين للأساطير.

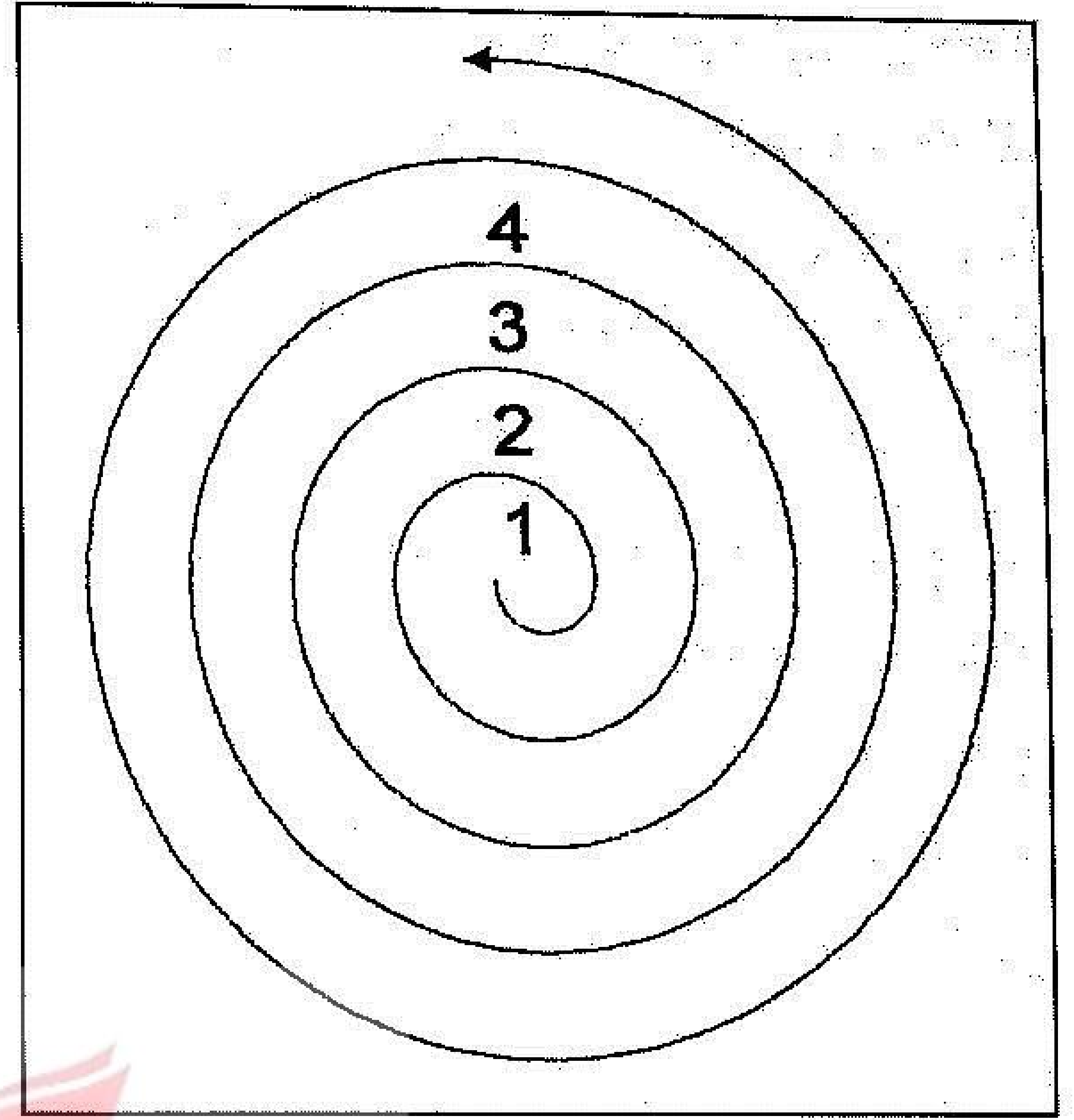
٢- (**طور الطبيعة البطولية**)، وفيه تسود الروح الأرستقراطية. إنه عصر (أخيل Vico Achille)[٣١] و(روملس Romulus)[٣٢] الذي يبدو فيه بعض الرجال في صورة الأبطال أبناء الآلهة.

٣- العصر (**الطور**) الثالث هو عصر (الطبيعة الإنسانية المفكرة)، وهو يتميز بروح المساواة والفكر والعقل والواجب».

إنّ كل طور من هذه الأطوار يمثل - حسب رأي (فيكو Vico) - درجة أرقى وأفضل من سابقاتها. غير أنّ ما يلاحظه(فيكو Vico) نفسه في هذا الصدد، أنّ العصر الثالث (عصر الطبيعة الإنسانية المفكرة) يتضمن، في مستوى متقدّم، بذور فنائه؛ إذ إنّ (الديمقراطية) وإعلان المساواة بين جميع أفراد المجتمع لا تلبث أن تغري الجميع بالمغالاة بل بالتطرف، في المطالبة بحقوقهم، فيتمكنون من ذلك تدريجيًّا، ولكن هذا ما يزيد من حدّة الصراع بين (طبقات المجتمع) في المستقبل، بدلاً من السعي إلى التخفيف منه. فيتولد عن ذلك ضعف في الروابط التقليديّة بين جميع أفراد المجتمع، وكذا (الطبقات الاجتماعية) بصفة عامّة، كما يتولد عن ذلك الشك في بعض القيم التقليديّة المتعارف عليها والمقبولة اجتماعيًّا، وفي هذه الحالة تكون بداية (الاحتضار) الحضاري التي تؤذن بانتهاء الدورة الحضارية كلها. فإذا ما وصل المجتمع إلى التعرض للغزو الأجنبي أو إلى التفكك الاجتماعي الكلي من الداخل، ليعود بعدها إلى وضعه الأول، الذي كان فيه. فتبدأ دورة حضارية جديدة هي ذاتها أرقى وأفضل من سابقاتها، وإن سارت على وفق النمط السابق نفسه متدرجة من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال، ثم إلى عصر الإنسان المفكر. وهكذا دواليك..يمضي التاريخ الحضاري للمجتمعات، حسب رأي (فيكو Vico)، في حركة لولبية (حلزونية)صاعدة ومتجددة على الدوام.

شكل رقم (٣)

يمثل نمو الحضارات في شكل لولبي أو حلزوني نظرية ((فيكو))



ويمكننا تتبع فكرة التعاقب الدوري للحضارات حتى عند بعض المفكرين الآخرين، أمثال الألماني (أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler) (١٨٥٦-١٩٣٦)، الذي أكّد في كتابه الشهير (انحطاط الغرب Untergang Das Abendlandlande "Le Declin De L'occident- Der))[٣٣] « على أن الحضارة كائن عضوي طبيعي، كسائر الكائنات الحيّة، تنشأ ثم تنمو فتشيخ وتفنى. وما ينبغي تسجيله أيضًا بصفته ملاحظة مهّمة في هذا الصدد، هو إقرار (شبنجلر Spengler) بوجوب دراسة كل حضارة بوصفها كيانًا مستقلاً عن كيان حضارة أخرى[٣٤]، بحيث لا يسمح هذا الأخير بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة، خلافًا للمفكر الإيطالي (فيكو Vico) الذي كما سبق أن رأينا، أكّد على فكرة التجدد الدائم لحركة التاريخ الحضاري للمجتمعات في دورات صاعدة متجددة على الدوام ومتصل بعضها ببعض.

ضمن السياق نفسه يمكن ملاحظة تركيز إقرار (شبنجلر Spengler) أيضًا في كتابه (انحطاط الغرب) - على مسألة الثقافة كمرحلة أولى عن الحضارة، وعدّ الثقافات، بصفة عامّة، (وحدات بيولوجية) قائمة بذاتها، تمر بدورة من الولادة والنضج، ثم الانحلال فالانتهاء. فهو في هذا الصدد يشبه حياتها بفصول السنة الأربعة؛ فحيوية الروح التي تحملها الثقافة يقابلها بالربيع،وتقدم/ نمو الثقافة يقابله بالصيف، وبداية الانحلال الثقافي يقابله بالخريف، أما المرحلة الأخيرة من حياة الثقافة، التي تمثل بالنسبة إليه مرحلة الحضارة، أو بالأحرى المرحلة القصوى من سيرورة الحضارة «Le PROCESSUS De La Civilisation» فيقابلها بالشتاء، حيث ينزع الأفراد هنا إلى الماديات والترف، وتميل المجتمعات نحو الاعتداءات والحروب، فالاستعمار[٣٥].

إضافة إلى كل ذلك من المهم أن نذكر في هذا الصدد أيضًا أن مؤرخًا ومفكرًا إنجليزيًّا مثل (أرنولد توينبي Arnold . Toynbee) (١٨٨٩-١٩٧٥) يتبنى - في كتابه الشهير (دراسة في التاريخ - A Study of History) فكرة التعاقب الدوري للحضارات، التي استخلصها من خلال دراسته لإحدى وعشرين حضارة، (أطلق عليها دون تمييز واع «مجتمعات»)، يفترض أنّها قد اجتازت تاريخ حياتها بشكل طبيعي وكامل[٣٦].

إنّه يرى، إضافة إلى ذلك، أنّ الانتقال من الحالة «البدائية» إلى الحضارة إنما يكون عبر المرور من الحالة الساكنة/ الستاتيكية إلى الحالة المتحركة / الديناميكية، أو كما اصطلح عليه

باللغة الصينيّة؛ من مرحلة Yin إلى مرحلة Yang، عادًا في الوقت نفسه أنّ التقدم لا يرتبط، أو بالأحرى لا يتقيد، بعامل البيئة أو عامل العرق/الجنس[٢٧]، وإنما بمبدأي «التحدي والاستجابة» «Defi - Riposte / Challenge - Response». وعليه يؤدي فعل التحدي إلى تشكيل الحضارة التي تتقوى بعد ذلك (عظمتها Sa Grandeur) وصولاً إلى مرحلة التحكم الذاتي، حتى إذا ما فقدت الأمة تماسكها الاجتماعي[٢٨]، وكذا الطاقات، والقدرات الإبداعية، التي هي عند صفوتها، فقدت الاستجابة للتحدي الذي يعترضها، وكان الشائع بعد ذلك أن يحدث الإخفاق، ومن ثمّ الانحطاط والسقوط[٢٩].

وإذا كان «توينبي» Toynbee يرى أن انحطاط الحضارات لا يشكل في النهاية أزمة انفصال وانقطاع بينها؛ لأنّ تجارب الحضارات السالفة متمثلة، بصورة أو بأخرى، في الحضارات الناشئة، فإنّه من المهم الإشارة أيضًا في هذا الصدد إلى أنّ هناك ما يشبه هذا الطرح في نظرية (ابن خلدون) وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الدعة والسهولة وبين انحطاط الحضارات وفنائها، وكذا الاهتمام بدور الأديان في نشأة الحضارات وارتقائها.

خاتمة:

هكذا يتضح، مما سبق، أنّ الظاهرة الحضاريّة غطت مساحة واسعة ومهمّة في كل اتجاه فكري، حاول أن يقارب حركة التاريخ الإنساني. فاتجاه التقدم الصاعد للحضارات يذهب - من خلال المسلمة العامّة التي تسند التصور العام الذي يقوم عليه - إلى أنّ المجتمعات الإنسانية تميل برمتها في المدى البعيد إلى تحقيق نمو أرقى باستمرار.

أما اتجاه النكوص المتدهور للحضارات فيأخذ منحى آخر مغايرًا لذلك، بحيث يذهب - من خلال المسلمة العامة التي تسند التصور العام الذي يقوم عليه - إلى تأكيد فكرة: أنّ التاريخ الحضاري للمجتمعات يلتزم - انطلاقًا مما هو ملاحظ في الواقع الميداني - مسارًا مستقيمًا على طريق التدهور، الناكص إلى الخلف. ذلك أنّ المجتمع المتحضر يتخلف في مسيرته التنموية الشاملة، ويفقد صفة التحضر بفقدانه للمبادئ والقيم (الأخلاقيّة، والروحيّة، والجماليّة...) التي تجعله يحافظ على مكتسباته وتساعده على الاستمرار في النمو.

وأما اتجاه التعاقب الدوري للحضارات فيذهب - من خلال المسلّمة العامّة التي تسند التصور العام الذي يقوم عليه - إلى التأكيد أن تاريخ المجتمعات يسير في شكل دورات حضارية، وذلك بين نشأة، وازدهار وانحطاط. ■

●●●

الحواشي

١- Out line history of philosophy, PP:124 -140.

٢- The age of Reason, PP:25-28.

٣- ينظر في هذا الصدد:
The essential pascal,PP:288-296.

٤- نقلاً عن الآثار الاجتماعية لنظرية التطور، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٥٢/٦٤. وللمزيد من التفاصيل ينظر الصفحات:٦٢-٧٧ من المقالة نفسها.

٥- ينظر: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور:١٠٣.

٦- ينظر: المصدر السابق :١٠٥.

٧- ينظر: تاريخ علم الاجتماع:١/١٢١.

٨- نحو نظرية اجتماعية نقدية:٦١.

٩- ينظر: ماذا بعد الرأسمالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٨٢/٤٧، تاريخ علم الاجتماع:١/١٢٨-١٢٩.

١٠- Social theory as science, P:71.

١١- ينظر: تاريخ علم الاجتماع :١/٩٢.

١٢- المصدر نفسه:٩٨.

١٣- المصدر نفسه:٩٨.

١٤- المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية: ١٦٦.

١٥- المصدر نفسه:١٦٧.

١٦- للمزيد ينظر: في فلسفة التاريخ:١٧٨.

١٧- ينظر: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، مادة تدور:٨٧، مادة نكوص:٣٥٤.

١٨- نقلاً عن أدب التاريخ عند العرب:٦٣.

١٩- نقلاً عن المصدر نفسه:٦٤.

٢٠- لمزيد من التفاصيل يمكن الاطلاع على محتوى المؤلف الآتي: Civilization and ethics.

٢١- قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون، مجلة المستقبل العربي، ع١٢٥/ ٨٩.

٢٢- مقدمة ابن خلدون: ١/٣٠١.

٢٣- المصدر نفسه:٣٠١-٣٠٢.

٢٤- المصدر نفسه:٣٠٢.

٢٥- المصدر نفسه: ٣٠٢-٣٠٣.

٢٦- لقد تعمد الباحث الإطالة نوعًا ما في هذا الاقتباس؛ لأهمية محتواه في إبراز الفكرة السابقة وتأكيدها.

٢٧- المصدر نفسه:٣٠٣.

٢٨- تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون لم يبحث في الدولة بحثًا فقهيًا ((حقوقيًا)) وإنما درسها تاريخيًا، واجتماعيًا.

٢٩- تاريخ علم الاجتماع:٣٦.

٣٠- المصدر نفسه:٣٧.

٣١- بطل إغريقي ومحارب شجاع .

٣٢- وهو كما تروي الأساطير الرومانية... الذي ساهم في تأسيس مدينة روما مع ((رومي))، وكان أول ملك لها.

٣٣- صدر هذا الكتاب في عام ١٩١٨، وظل محور جدل ومناقشات مهمّة طوال العشرينات والثلاثينات، حيث تناول فيه (شبنجلر Spengler)، بالدراسة والتحليل منشأ الحضارة الغربية، وسبق الأوروبيين لاستعمار المجتمعات. كما حدد فيه أهم الحضارات التي صنعت التاريخ الإنساني: (الحضارة المصرية، البابلية، الهندية، الصينية، الكلاسيكية (أي اليونانية والرومانية)، (العربية، المكسيكية، الغربية ، الروسية). غير أنّه يستخرج من بين هذه الحضارات التسع، حضارات ثلاثًا يضعها على رأسها وهي: (الحضارة اليونانية - الرومانية، العربية، الغربية) ، مقرا في الوقت نفسه بخصوصية كل حضارة وثقافة. لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى المؤلفين الآتيين:

La theorie de la civilization chez Malek Bennabi, PP: 27

قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور :٣٩٩.

٣٤- مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته :١٥.

٣٥- La theorie de la civilization chez Malek Bennabi, PP: 29.

٣٦ مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته :١٤.

٣٧- انظر في هذا الصدد:

l'historie (les grands Mouvement de l' historie, P:68., La theorie de la civilization chez Malek Bennabi, PP:30.

مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي :٧٣-٧٤.

٣٨- مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي :٨٣.

٣٩- لمزيد من التفاصيل في هذا الصدد:

- A Study of history: '' Challenge and Response'' PP:60-79., '' Active and passive Responses'' PP:429-430, ''Encountter between civilization'' PP:772-776. ñ La theorie de la civilization chez Malek Bennabi, PP:30-31.

مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي :٦٩-٩٥.

المصادر والمراجع

١- **الآثار الاجتماعيّة لنظرية التطور**، لحسام محيي الدين الآلوسي، مجلة الفكر المعاصر، ع ٥٢، بيروت، ١٩٨٨م.

٢- **أدب التاريخ عند العرب**، لعفت الشرقاوي، مكتبة الشباب، القاهرة، د.ت.

٣- **تاريخ علم الاجتماع**، لعودة محمود، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

٤- **تاريخ علم الاجتماع**، لجاستون بوتول، تر. محمد عاطف غيث وعباس الشربيني، الدار القومية للطباعة والنشر، الاسكندرية، ١٩٦٤م.

٥- **في فلسفة التاريخ**، لمحمود صبحي أحمد، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥م.

٦- **قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلكلور**، لإيكن هولتكرانس، ترجمة محمد الجوهري، وحسين الشامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م.

٧- **قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون**، لعبد القادر عرابي، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٥، بيروت، ١٩٨٩م.

٨- **ماذا بعد الرأسمالية**، لبول سويزي، تر. ناصر السعدون، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٤٧، بيروت ١٩٨٧م.

٩- **المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية**، نخبة من أساتذة جامعة الاسكندرية، دار المعرفة الاجتماعية، الاسكندرية.

١٠- **مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته**، لمحمد السويدي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩١م.

١١- **مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وآرنولد توينبي**، لآمنة تشيكو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.

١٢- المقدمة، لابن خلدون.

المصادر والمراجع الأجنبية

a. ALBERT, SCHWEITZAR:Civilization and ethics. LONDON, Unwin Books, S.D

b. ARNOLD., J,TOYNBEE: A Study of history:Abridgement by D.C. somervell, London Oxford university press, 1962, especially " Challenge and Response" PP:60-79., " Active and passive Responses", "Encountter between civilization". ñ La theorie de la civilization chez Malek Bennabi.

c. ARNOLD., J,TOYNBEE: l'historie (les grands Mouvement de l' historie, traduction de Jacques potin et Pierre Buisseret, Paris Ed Bruxelles, 1975. ñ NOURREDINE, KHENDOUDI: La theorie de la civilization chez Malek Bennabi.

d. KEAT (R) and URRY(G): Social theory as science, 2Ed, LONDON, Ed. Routlege and kegan paul.

e. NOURREDINE, KHENDOUDI: La theorie de la civilization chez Malek Bennabi Alger, Editions El Borhane et Tougui, 1993.

f. ROBERT W. CLESSON: The essential pascal, Canada Ed. Monter omega look, 1966.

g. SAHAKIAN (W.S): Out line history of philosophy, New York. Ed Barnes, 1968.

h. SNYDER (L.L):The age of Reason, Ed. Van Nostrand, 1955.

كسر الاحتكار
مهمة الدولة في الأمن الغذائي

د. سلام عبد الكريم سميسم
بغداد - العراق

الحمد لله الذي قال في محكم كتابه الكريم: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ❁ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ❁ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ❁ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[1].

هذا الترابط والتشبيه المتماثل الدرجة، (أو المتماثل في الدرجات)، بين شعورين ينتابان النفس البشرية (أيّ نفس بشرية)، هما: الجوع والخوف، حيث الأمان الذي لا يتوافر إلا بما شاء الله الذي يسبغه على البشر من نعم تكفل له سدَّ حاجته من الجوع، ومن الشعور بالخوف.

وتتوضح فكرة الترابط الوثيق بين الأمان والغذاء أكثر في قوله تعالى: : ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمْوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[2]؛ إذ نرى تقديم الشعور بالخوف على الشعور بالجوع وما يتبعه من نقص في الخيرات والنعم، وكأنّما التهديد الأمني هو واحد في إصابة النفس البشرية، وهو كذلك، فالخوف والجوع ونقص الغذاء وشحّه كلها مصاب واحد وابتلاء واحد، ومن ثم فالشعور بالأمان ينطلق من إشباع هذه الحاجات مجتمعة، والصورة القرآنية أريد بها إيضاح هذا الاقتران، ولا سيما عند ربط الغذاء بالأمان.

هذا يقود إلى حقيقة مهمّة هي أنّ الفكر الإسلامي قد أدرك، منذ بداية نشوء الإسلام وإعلانه، أهمية الغذاء، أو بالأحرى أدرك خطورة الجوع وربطه بالخوف، وهو بذلك قد أخرجه من مفهومه الضيّق (كونه حاجة بيولوجيّة فقط) إلى حاجة نفسيّة تمسّ أمن الإنسان وكرامته، إذ أدرك أنّ إشباع الحاجة البشرية إلى الغذاء مرتبط بحاجتها إلى الأمان من الخوف، ومن ثمّ توحد

الأمان في الحاجتين أعلاه، مع ما تضمنته الآيات الكريمة أعلاه من تهيئة الأساليب والتذكير بها، التي أتاحها الله للبشر. (وهنا ترد قريش كمثال)؛ لكي يسدوا حاجاتهم، وهذا إدراك عميق لمفهوم الأمن الغذائي المتحقق من سدّ حاجة الفرد إلى الغذاء.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا﴾[٣].

وتتجلى صورة أخرى لتكريم الإنسان من خلال ارتباط الكرامة بالطيّبات من النعم، التي يرزق الله البشر بها، ويمنّ بها عليهم، وما أعظم أن تكون كرامة الإنسان مفردة مقررة من الخالق، وحق مشروع للفرد، مقرون بحقه في الرزق من طيبات ما يهب الله الخالق، وبالتأكيد من أهم هذه الطيبات الغذاء.

كيف ينظر الإسلام إلى الحاجات الاقتصادية.؟؟

الحاجات كما يوردها الفقهاء[٤]:

١- الحاجات (الضروريّة):

هي التي لا يستطيع الإنسان بدونها القيام بوظائفه الاستخلافيّة من العبادة والعمارة، هذه الحاجات هي المسكن والملبس والغذاء، التي إذا لم يسدّها الأجر الذي يتلقاه الفرد أو يحصل عليه قام بيت المال بتوفير النقص وسدّ حاجة هذا الفرد، بهدف مساعدته لأداء مهامّه الاستخلافيّة[٥].

يقول الشاطبي في تعريفه للضروريّات:

« وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وموت وحياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[٦].

وتأصلت هذه الضروريات في القرآن، وتفصّلت في السنّة، وتفصيلها ومجموعها ضمن: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

ولقد بُني خلق الدنيا على بذل النعم للعباد؛ ليتناولوها ويتمتعوا بها، وليشكروا الله عليها، فيجازيهم في الدار الآخرة، وهذا من أظهر مقاصد الشريعة.

٢- الحاجات (الحاجيّة):

هي الحاجات التي دون الضرورية المذكورة، والتي لا تفوت بفواتها مصلحةٌ أصليّة، ولا تنتج عن عدم توافرها مشقّة زائدة، مثل الحاجات التي تساير مستوى التطور الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، وحسب الشاطبي في ذلك: «هي المفتقر إليها للتوسعة، ورفع الضيق والحرج، دون أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام والضرر الفادح»[٧].

٣- الحاجات التحسينيّة (الكماليّة):

وهي دون الحاجات السابقة، ولا ينتج عن عدم توافرها مشقة أو حرج. «هي الأخذ بما يليق في محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول إلى حاجات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[٨].

والمقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجيّات، وقد قصد الشارع المحافظة على القواعد الثلاث: الضروريّة، والحاجيّة، والتحسينيّة؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه[٩].

إذًا بعد معرفة سلم أوليّات الحاجات وأساسها الشرعيّ ومقاصدها نؤكد احتلال الغذاء مرتبة في الضروريّات، ومن هنا كان إدراك خطورة عدم إشباع هذه الحاجة أو احتكارها.

الاحتكار:

عرف الفقهاء الاحتكار بعدة تعريفات، منها ما يأتي[10]:

١- أن يشتري القوت وقت الغلاء؛ ليمسكه ويبيعه بعد ذلك بأكثر من ثمنه للتضييق حينئذ[11].

٢- أن يبتاع في وقت الغلاء ويمسكه؛ ليزداد ثمنه[12]، عند اشتداد الحاجة إليه[13].

٣- شراء الطعام وقت الغلاء للتجارة، ولا يبيعه في الحال، بل يدّخره ليغلو ثمنه[14].

٤- جاء في المدونة: «الحكرة في كل شيء في السوق من الطعام والزيت والكتان، وجميع الأشياء، والصوف، وكل مايضرّ بالسوق»[15].

والذي يبدو للباحث من خلال التعريفات المتقدمة أنّ التعريف الجامع لآراء الفقهاء في الاحتكار هو: حبس الأشياء التي تشتدّ حاجة الناس إليها، سواء كان ذلك سلعًا أو خدمات، بحيث يتضررون من حبسه عنهم، ويكون فيه استغلال لضائقة الناس من أجل رفع الأسعار إضرارًا بهم.

ويعدّ الاحتكار من الأمور المحظورة في الإسلام، من غير فرق بين قوت الآدمي أو قوت الدوابّ، ومن غير فرق بين الطعام وغيره، ومن غير فرق بين ما هو ضروريّ للناس أو كماليّ ... لأنّ الأحاديث التي وردت في الاحتكار ظاهرة في تحريمه دون تفصيل، و وردت مطلقة من غير قيد، وعامة من غير تخصيص، فتبقى على إطلاقها وعمومها[16]، فقد وردت عدة أحاديث عن رسول الله (ﷺ) تفيد منع الاحتكار والتحذير منه. وأنّه إثم وخطأ، يجب تجنبه والامتناع عنه. ومن تلك الأحاديث ما يأتي:

- روي عن سعيد بن المسيب (رضي الله عنه) عن معمر ابن عبد الله العدوي: أن النبي (ﷺ) قال: «لا يحتكر إلا خاطئ»[17].
- روى أبو هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): «من احتكر يريد أن يتغالى بها على المسلمين فهو خاطئ. وقد برئ منه ذمة الله»[18].
- روي عن عمر (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»[19].

فهذه الأحاديث الواردة تبيّن أنّ الاحتكار محرّم شرعًا؛ لأنّها تفيد «عموم النهي عن الحكرة بلا فصل»[20]. كما أنّها تدل على أنّ هذا العمل من الكبائر المنهي عنها، والحكمة في ذلك دفع الضرر عن عامة الناس[21].

صور الاحتكار:

هناك بعض الصور التي تؤدي إلى الاحتكار والإضرار بالناس، وقد بحثها الفقهاء، ومنعوا منها؛ لما فيها من الإضرار بالمصلحة العامة للأمة. وهي:

١- تلقي الجلب (الركبان):

وعرّفه الفقهاء بـ «أنّ الرجل من أهل المصر؛ إذا سمع بمجيء قافلة معهم طعام، وأهل المصر في قحط وغلاء، فيخرج يتلقاهم، ويشتري منهم جميع طعامهم، ويدخل به المصر، ويبيعه على ما يريد من الثمن بزيادة[22]. أو يريد أن يحبسه ويمتنع عن بيعه[23]. فيكون عمله بذلك إضرارًا بأهل البلد.

كسر الاحتكار مهمة الدولة في الأمن الغذائي

وبهذا يكون النهي من أجل رفع الغبن والضرر عن البائع - جانب العرض - لجهالته بالسعر المتعارف عليه في السوق، ومن أجل رفع الحرج عن المشتري - جانب الطلب - الذي سيتضرر بسبب حبسه هذا النوع من السلع عن شخص معين أو جهة واحدة يكون قصدها الإضرار بالناس والربح الفاحش غير المعقول، وقد وردت عن رسول الله (ﷺ) أحاديث كثيرة تفيد منع هذه الصيغة من التعامل . ومنها:

- روي عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال : قال رسول الله (ﷺ) «لا تلقوا الركبان»[٢٤].
- روي عن ابن مسعود (رضي الله عنه) قال : «نهى رسول الله (ﷺ) عن تلقي البيوع»[٢٥].
- روي عن ابن عمر (رضي الله عنه) قال: «كنا نتلقى الركبان فنشتري منهم الطعام، فنهانا رسول الله (ﷺ) أن نبيعه حتى نبلغ به سوق الطعام»[٢٦].

٢- بيع الحاضر للبادي:

وقد عرفه الفقهاء بـ «أن يأتي البدوي البلدة، ومعه قوت، يبغي التسارع إلى بيعه رخيصًا، فيقول الحضري: اتركه عندي لأغالي في بيعه»[٢٧].

والأحاديث الواردة في منع هذه الصور من التعامل كثيرة أيضًا، نذكر منها ما يأتي:

- روي عن جابر(رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ) «لا يبع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[٢٨].
- عن طاووس عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ) «لا تلقوا الركبان، ولا يبيع حاضر لباد. قال : فقلت لابن عباس ما قوله: «ولا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمسارًا»[٢٩].

دور الدولة في حماية المستهلك:

ظلت الدولة في الإسلام، من نواة تكوينها في عهد الرسول (ﷺ) إلى مراحلها المتأخرة، ملتزمة بمسؤوليتها تجاه أفرادها وحق كفالتهم، ولعل صكوك الجار في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) خير مثال على ذلك (كما سيرد ذلك لاحقًا)، وعلى ضوء ما ذكرنا في مفهوم الحاجات ومقاصد الشريعة، يتبيّن أن مقاصد الشريعة وأحكامها ضرورية للتعبير فيما يفيد الأمة وأحوالها ومتطلباتها؛ لأنّها تمكن صانع القرار (ومن خلال النص والتقدير الفعلي) على تعيين المصالح المرسلة، ووضعها في مراتبها اللائقة بها، «وقد أردت أن أذكر المصالح المرسلة؛ لأنها المصالح المعتبرة شرعًا، وكل ما في الأمر أنه لم يرد في تسميتها وحفظها نصوص خاصّة، بل يدخل حفظها فيما علم قطعًا من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح، ويدخل في نصوص عامّة تأمر بالخير والصلاح»[٣٠]. ولذا يدخل فيما يتعلق بالمصالح المرسلة تحديد الأمن الغذائي كمهمّة من مهام الدولة في ظل الربط بين مقاصد الشريعة من جهة، ومفهوم الحاجات الإنسانية من جهة أخرى، (وذلك تعيينًا وتقديرًا وترجيحًا)، ويطلق البعض على هذا الباب اسم السياسة الشرعية، (لحفظ المصالح المرسلة)، التي تتسع يومًا بعد يوم، وتلقي بذلك مزيدًا من الأعباء على الدولة ومرونة أكبر في الوقت ذاته؛ لأخذ القرار، على أن يكون في ظل ثوابت الشريعة الإسلامية، أو بتعبير أدق وفق مقاصد الشريعة.

أما آليات الدولة في مقاومة الاحتكار فهي كثيرة، وتنبع من التخويل الذي يمنحها إياه الآتي:

الاستخلاف:

ففي ظل نظام إسلامي تكون الدولة صاحبة السلطة التشريعية التي تؤهلها لممارسة الاستخلاف وقياسه ورقابة مهمته، فالاستخلاف الذي سنّه الباري نظام مارس فيه حق إعطاء الأفراد المهمّة الاستخلافية لما سخره الله لهم من نعم وموارد، وللسبب ذاته والحق نفسه يمكن للدولة أن تسحب هذا الحق من الأفراد، وعندما لا يحسنون أداء مهمتهم الاستخلافية، بحكم ما لها من سلطة شرعية، وهذا يجعلها متحكمة في عملية إدارة الموارد وتوزيعها في المجتمع، وفي هذه المهمة تتعلق بها الحقوق والواجبات[٢١]، دون أن ننسى أن الندرة في الأساس غير موجودة في الفكر الاقتصادي الإسلامي، بمعنى أنّ ما يقره الفكر الوضعي من أنّ المشكلة الاقتصادية الناشئة من ندرة الموارد تجاه البشر، (من اختلاف العلاقة بين الموادر والبشر)، هذه المشكلة غير موجودة؛ لأنّ الموارد الموجودة هي بما يكفي البشر، وأنّ ما يظهر من مشكلات هو من سوء الاستخدام لهذه الموارد، ومن ثمّ عدم إجادة الاستفادة مما سخر لنا، وهنا يفسره التسخير:

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢٢]، ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾[٢٣].

١- الدور التكافلي للدولة:

يقع على الدولة حقّ كفالة حاجة المحتاج والعاجز والمريض ونحوهم من أبناء الأمة، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، وإذا لم يكن في بيت مال المسلمين ما يحقّق كفاية الجميع عادت الحكومة للضغط على أغنياء البلد؛ لتحقيق كفاية من تبقى من المسلمين، ويصل الأمر إلى حد الإجبار، تنفيذًا للضوابط التي وضعها الخالق في الآية الآتية: **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾**[٢٤].

وليس هذا فحسب، وإنّما المسؤولية تجاه كل أفراد المجتمع حتى لو لم يكونوا مسلمين:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٢٥].

وتجيء السنّة النبوية مفصلة لهذه القضايا، التي توضح حق الفرد على الدولة، فيحدثنا الرسول (ﷺ) قائلاً: (أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بإصبعيه السبابة الوسطى)[٢٦]..

« فأيما مؤمن مات وترك مالاً فلترثه عصبة من كانوا، ومن ترك دينًا أو صياغًا فليأتي فأنا مولاه – أنا ولي المؤمنين»[٢٧]..

هذا موقف صريح، كون الرسول (ﷺ) ولي أمر المؤمنين والجهة العليا في سلطة المجتمع آنذاك، التي صارت فيما بعد النواة لدولة عربية إسلامية، هذا الموقف يوضح الدور الإيجابي والفعل للدولة، وليس كما يصور البعض الدولة في الإسلام على أنّها حياديّة أو غير مساهمة....

ويشير بعض الفقهاء عند شرحهم للأحاديث النبوية الشريفة إلى مبدأ كفالة الدولة للأفراد، فمن ذلك قول الإمام النووي في شرحه لحديث

كسر الاحتكار مهمة الدولة في الأمن الغذائي

الرسول (ﷺ): «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»(٣٨): قال العلماء: «الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه، وما هو تحت نظره شيء، فهو مطالب بالعدل فيه بمصالحه في دينه ومتعلقاته».

ويحفظ لنا التاريخ، ما يشير إلى إدراك السلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية لمسؤوليتها تجاه رعيتها، وهذه المسؤولية واضحة تمامًا لا لبس فيها وسهل إدراكها للجميع.

يروي السيوطي عن مزاحم مولى عمر (رضي الله عنه): أنه رأى عمرَ مغتمًّا عقب أن تولى الخلافة، فسأله مزاحم- مالي أراك مغتمًّا؟ فأجاب عمر (رضي الله عنه): «لمثل ما أنا منه فليغتم، ليس لأحد في الأمة إلاّ وأنا ملزمٌ أن أوصل إليه حقه غير كاتب إليّ فيه ولا طالب مني»(٣٩).

ويورد ابن عبد الحكم قال: دخلت زوجة عمربن عبدالعزيز (رضي الله عنه) عليه عقب توليه الخلافة، فوجدته يبكي، فقالت: ألشيء حدث ؟ قال: لقد توليت أمر أمة محمد - ففكرت في الفقير الجائع، والمريض الضائع، والعاري المجهود، والمقصور والمظلوم، والغريب والأسير، والشيخ الكبير، وعرفتُ أن ربي سائلي عنهم جميعًا، فخشيت ألا تثبت لي حجة فبكيت»(٤٠).

تكون سلطة الدولة في إشباع حاجات مواطنيها إما مباشرة من خلال التدخل المباشر بوساطة بيت المال؛ أي من خلال الإنفاق الحكومي، وأهم أشكاله الدعم والإعانات وما إلى ذلك، أو بصورة غير مباشرة من خلال استعمال الدولة لسلطتها في حثّ الأغنياء على القيام بواجباتهم تجاه المجتمع والمعوزين من أفراده، ولعلّ ما يقوله ابن حزم الأندلسي في هذا المضمار واضح ومؤشر إلى هذا المنحى «فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكفيهم من المطر والشمس وعيون المارة»(٤١). وهذا تأكيد ورد ضمن مفهوم الحاجات الضروريّة، ومسؤولية الدولة، التي لا مناص منها في هذا المضمار.

﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۞ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾(٤٢).

الإجراءات الشرعية للدولة في حالة الاحتكار:

قد يتعرض البلد إلى حوادث طارئة تؤدي إلى الاحتكار، فإن لولي الأمر إجراءات عديدة، يمكنه بها معالجة مثل هذه الحالات . ولعل من أهمها التدخل من أجل تسعير المواد عندئذٍ.

وقد أشار أكثر الفقهاء إلى جواز هذا التدخل وعلى شرعية التسعير. جاء في مواهب الجليل أنه «إذا اشتراه من الأسواق، واحتكر، وأضر بالناس، فيشترك فيه الناس بالسعر الذي اشتراه به»(٤٣)....

وفي كتاب ابن مزين أنه قال بخصوص المحتكر: «يتوب، ويخرج ما بيده إلى السوق، ويبيعه إلى أهل الحاجة إليه بمثل الثمن الذي اشتراه به. فإن امتنع عن ذلك فقد قال ابن حبيب: يخرجه من يده إلى السوق، ويشتركون فيه بالثمن، فإنّ لم يعلم سعره فبسعره يوم احتكاره»(٤٤).....

أما ابن القيم الجوزية، فإنه يشير إلى أنّ البيع بقيمة المثل - التسعير- يشمل السلع والخدمات على حد سواء، حيث يقول: «إذا امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلاّ بزيادة على

القيمة المعروفة، فهنا يؤمرون بالواجب على البيع بثمن المثل ويعاقبون على تركه[45]. ومثل لذلك بأنّه إذا اضطر قوم إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه، أو النزول في خان مملوك، أو استعارة ثوب يستدفئون به، أو غير ذلك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع[46].

ونص صاحب البحر الزخار على أنه «يجبر المحتكر على بيع ما احتكره في الفاضل عن كفايته»[47].

ويتضح لنا بعد هذا العرض لآراء الفقهاء في إجراءاتهم ضد المحتكرين أن المسألة اجتهادية، وأن لولي الأمر أن يعالج الأمر بالصورة التي يراها مناسبة تحقيقًا للمصلحة، ودفعًا لحاجة الناس، ورفعًا للحرج عنهم، حيث ثبت أنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[48]. وهذه الميزة التي تتميز بها الشريعة الإسلامية، حيث تصطبغ أحكامها بصبغة المرونة، فيعطيها صلاحية الدوام والاستمرار، ويجعلها قادرة على معالجة الأوضاع المستجدة، وفقًا للضوابط المرعيَّة العامّة، وحسب ما يراه ولي الأمر؛ لتحقيق مصالح الناس.

أمثلة على دور الدولة العربية الإسلامية في عصور مختلفة:

المثال الأول:

بعد قيام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بإنشاء ديوان العطاء (أو الجند)، الذي حصر فيه أسماء جميع المسلمين في جزيرة العرب المدافعين عن الدولة، وقدر أعطياتهم (أو رواتبهم) كل عام، ثم قام بإعطاء مقدار معين من المواد الغذائية إليهم، وقد جعل العطاء مرة واحدة في كل سنة؛ لأنه «أجمع للمال وأعظم للبركة»[49]، فإن المواد الغذائية كانت تُعطى مرة في الشهر للرجل والمرأة والمملوك بمقدار جريبتين من المواد الغذائية، وكانت طريقة توزيعها تتم بوساطة صكوك باسم كل فرد يقبض بموجبها ما يستحق من المواد الغذائية، وكانت هذه الصكوك تسمى (صكوك الجار) نسبة إلى ميناء الجار في مصر، مركز التوزيع الأساس في بلاد العرب، وقام عمر (رضي الله عنه) بإجراء تعداد عام للسكان، شمل النساء والأطفال والرجال والموالي والعبيد؛ لأنه منح صكوك الجار للجميع دون تمييز، وجاء تحديد (جريبتين) بعد أن تم جمع ستين مسكينًا وإطعامهم الخبز، ووجدوه يخرج من جريبتين.

المثال الثاني:

كان في كل سوق من أسواق مصر عريف على أرباب كل صنعة من الصنائع يتولى أمرهم، وكان لعريف الخبازين دكان يبيع الخبز بها، ومحاذيها دكان آخر لصعلوك يبيع الخبز بها أيضًا، وسعره يومئذ أربعة أرطال بدرهم وثمن، فرأى الصعلوك أن خبزه قد كاد يبرد، والخبز بمصر متى برد لم يُرجع منها إلى شيء لكثرتها، فأشفق من كساده، فنادى عليه أربعة أرطال بدرهم، ليرغّب الناس فيه، فانثال الناس عليه، حتى بيع كلّه لتسامحه، وبقي خبز العريف كاسدًا، فحنق العريف لذلك، ووكل به عونين من الحسبة أغرماه عشرة دراهم، فلمّا مرّ قاضي القضاة أبو محمد اليازوري إلى الجامع استغاث[50] به، فأحضر المحتسب وأنكر عليه ما فعل بالرجل، فذكر المحتسب أنّ العادة جارية به باستخدام عرفاء في الأسواق على أرباب البضائع، ويُقبل قولهم فيما يذكرونه، فأحضر القاضي العريف، وأنكر عليه ما فعله، وأمر بصرفه عن العرافة، ودفع إلى الصعلوك ثلاثين ربعاييًا[51] من الذهب، فكاد عقله يختلط من الفرح، ثم عاد

الصعلوك إلى حانوته، فإذا عجنته قد خبزت، فنادى عليها خمسة أرطال بدرهم، فمال الزبائن إليه، وخاف من سواه من الخبازين بَرْدَ أخبازهم، فباعوا كبيعه؛ فنادى ستة أرطال بدرهم، فأدّتهم الضرورة إلى اتّباعه، فلما رأى اتّباعهم له قصد نكايةَ العريف الأول وغيظه بما يرخص من سعر الخبز، فأقبل يزيد رطلاً رطلاً، والخبازون يتبعونه في بيعه خوفًا من البوار، حتى بلغ النداء عشرة أرطال بدرهم، وانتشر ذلك في البلد جميعه، وتسامع الناس به، فتسارعوا إليه، ورخص الطعام.

المثال الثالث:

وقع في أيام المستنصر الفاطمي غلاء، فحش أمره، وشنع ذكره، وكان أمده سبع سنين[٥٢]. من سنة ٤٥٧هـ، وسببه ضعف السلطنة، واختلال أحوال المملكة، واستيلاء الأمراء على الدولة، واتصال الفتن بين العربان، وقصور النيل، وعدم من يزرع ما شمله الري، فنزع السعر، وتزايد الغلاء، وأعقبه الوباء، حتى تعطّلت الأراضي من الزراعة، وشمل الخوف، وخيفت السبل برًّا وبحرًا، وتعذّر السير إلى الأماكن إلاّ بالخفارة الكثيرة وركوب الغَرر، واستولى الجوع لعدم القوت، حتى بيع رغيف خبز بخمسة عشر دينارًا، وبيع الأردب من القمح بثمانين دينارًا؛ وأُكِلَت الكلاب والقطط حتى قلّت الكلاب فبيع كلب ليؤكل بخمسة دنانير. وتزايد الحال حتى أكل الناس بعضهم بعضًا، وتحرّز الناس، فكانت طوائف تجلس بأعلى بيوتها، ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب، فإذا مرّ بهم أحد ألقوها عليه، ونشلوه في أسرع وقت، وشرّحوا لحمه وأكلوه. ثم آل الأمر إلى أن باع المستنصر كل ما في قصره من ذخائر وثياب وأثاث وسلاح وغيره: وصار يجلس على حصير، وتعطلت دواوينه، وذهب وقاره: وكانت نساء القصور يخرجن ناشرات شعورهن يصحن «الجوع! الجوع!»، تُردْنَ المسير إلى العراق، فتسقطن عند المصلّى، وتمتن جوعًا، واحتاج المستنصر حتى باع حلية قبور آبائه، وجاءه الوزير يومًا على بغلته فأكلتها العامة، فشنق طائفة منهم فهجم عليهم الناس فأكلوهم. وأفضى الأمر إلى أن عدم المستنصر القوت، وكانت الشريفة بنت صاحب السبيل تبعث إليه في كل يوم بقعب من فتيت، من جملة ما كان لها من البر والصدقات في تلك الغلوة، حتى أنفقت مالها كلّه، وكان يجلّ عن الإحصاء في سبيل البر. ولم يكن للمستنصر قوت سوى ما كانت تبعث به إليه، وهو مرة واحدة في اليوم والليلة.

ومن غريب ما وقع أن امرأة من أرباب البيوت أخذت عقدًا لها قيمته ألف دينار، وعرضته على جماعة في أن يعطوها به دقيقًا، وكلٌّ يعتذر إليها، ويدفعها، إلى أن رحمها بعض الناس، وباعها به كيس دقيق بمصر. وكانت تسكن القاهرة، فلما أخذته أعطت بعضه لمن يحميه من النهّابة في الطريق، فلما وصلت إلى باب زويلة تسلّمته من الحماة له، ومشت قليلاً، فتكاثر الناس عليها وانتهبوه نهبًا. فأخذت هي أيضًا مع الناس من الدقيق ملء يديها، لم ينُبها غيره، ثم عجنته وشوته، فلما صار قرصة أخذتها معها، وتوصّلت إلى أحد أبواب القصر، ووقفت في مكان مرتفع، ورفعت القصة على يدها بحيث يراها الناس، ونادت بأعلى صوتها: «يا أهل القاهرة! ادعوا لمولانا المستنصر، الذي أسعد الله الناس بأيامه، وأعاد عليهم بركات حسن نظره، حتى تقوّمت عليّ هذه القرصة بألف دينار»، فلما اتصل به ذلك امتعض له، وقدح فيه، وحرَّك منه، وأحضر الوالي وتهدّده وتوعّده، وأقسم له بالله جلّت قدرته أنه إن

لم يظهر الخبز في الأسواق، وينحلّ السعر، وإلاّ ضرب رقبته، وانتهب ماله. فخرج من بين يديه، وأخرج من الحبس قومًا وجب عليهم القتل، وأفاض عليهم ثيابًا واسعة وعمائم مدوّرة وطيالس سابلة[٥٣]؛ وجمع تجار الغلّة والخبازين والطحانين، وعقد مجلسًا عظيمًا، وأمر بإحضار واحد من القوم، فدخل في هيئة عظيمة، حتى إذا مثل بين يديه قال له: «ويلك! ما كفاك أنك خنت السلطان، واستوليت على مال الديوان، إلى أن أخربت الأعمال، ومحقت الغلال، فأدّى ذلك إلى اختلال الدولة وهلاك الرعيّة؟ اضرب رقبته.»! فضربت في الحال، وتركه ملقى بين يديه، ثم أمر بإحضار آخر منهم؛ فقال له «كيف جَسُرتَ على مخالفة الأمر لما نُهي عن احتكار الغلّة، وتماديت على ارتكاب ما نهيتَ عنه إلى أن تضبّه بك سواك، فهلك الناس؟ اضرب رقبته!»، فضربت في الحال، واستدعى آخر، فقام إليه الحاضرون من التجار والطحانين والخبازين، وقالوا: «أيها الأمير! في بعض ما جرى كفاية، ونحن نخرج الغلّة، وندير الطواحين، ونعَمِّر الأسواق بالخبز، ونرخص الأسعار على الناس، ونبيع الخبز رطلاً بدرهم». فقال: «ما يقنع الناس منكم بهذا»، فقالوا: «رطلين»، فأجابهم بعد الضراعة، ووفّوا بالشرط. وتدارك الله الخلق، وأجرى النيل، وسكنت الفتن، وزرع الناس، وتلاحق الخير، وانكشفت الشدّة وفرجت الكربة[٥٤].

المثال الرابع:

وقع غلاء في أيام الخليفة الآمر بأحكام الله الفاطمي، حتى بلغ القمح فيه كلّ مئة أردب بمئة وثلاثين دينارًا؛ فتقدّم الخليفة إلى القائد أبي عبد الله بن فاتاك - الملقّب بعد ذلك بالمأمون البطائحي- أن يتدبّر الحال؛ فختم على مخازن الغلاّت، وأحضر أربابها، وخيّرهم في أن تبقى غلاتهم تحت الختم إلى أن يصل المغَلّ الجديد، أو يفرج عنها وتباع بثلاثين دينارًا كل مئة أردب. فمن أجاب أفرج عنه، وباع بالسعر المذكور؛ ومن لم يجب أبقى الختم على حواصله، وقَدّر ما يحتاج إليه الناس في كل يوم من الغلّة، وقَدّر الغلال التي أجاب التجار إلى بيعها بالسعر المعيّن، وما تدعو إليه الحاجة بعد ذلك بيع من غلات الديوان على الطحانين بالسعر. فلم يزل الأمر على ذلك إلى أن دخلت الغلّة الجديدة، فانحلّت الأسعار، واضطر أصحاب الغلّة المخزونة إلى إخراجها فانخفضت الأسعار.

تلك كانت نماذج من صور تدخل الدولة في الحياة الاقتصاديّة وتحديدها وتوجيهها للسياسة الاقتصاديّة، هذا التدخل الذي يبدو واضحًا في حالات عدّة، سواء كانت الدولة في أشدّ هيبتها وهيمنتها، أو في أشدّ حالات ضعفها، ولكنها - أي الدولة - كانت تتدخل دائمًا، وتفرض على الجميع احترام قوانينها وقراراتها، التي منحها الشرع الأساس الفقهي والقانوني للوجود والديمومة في آن واحد، في الوقت الذي يُرتأى فيه أنّ مصلحة الدولة في ذلك. وفيما يخص موضوع بحثنا، كان للدولة دورها الإيجابي في التدخل المباشر؛ لكسر الاحتكار، ولا سيما بالنسبة للسلع الغذائية والسلع الضروريّة، وهو جانب من جوانب توفير الأمن الغذائي، ومؤشر حساس فيه.

إذ تكمن خطورة الاحتكار في كونه قد حبس السلعة عن المنفعة العامّة، وفرض شرط المحتكر أولاً، ولما للأغذية من خصوصيّة كونها من السلع الضروريّة، التي باختفائها يبطل دور الفرد في العبادة ثانيًا، لذا كان من اللازم وجود سلطة رادعة في المجتمع؛ للوقوف في وجه الاحتكار وكسره لتحقيق الأمن الغذائي. ■

الحواشي

١. سورة قريش.
٢. البقرة: ١٥٥.
٣. الإسراء: ٧٠.
٤. السياسة السعرية في المذهب الاقتصادي الإسلامي:١٩٢.
٥. الأحكام في أصول الأحكام:٢٠٥.
٦. الموافقات.
٧. حاشية الجمل على شرح المنهج:٩٣/٣.
٨. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير:٢٠٤/٢.
٩. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي:٢٦٣.
١٠. السياسة السعرية في المذهب الاقتصادي الإسلامي:١٩٢.
١١. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج:٤٥٦/٣، حاشية الجمل على شرح المنهج:٩٣/٣.
١٢. المهذب:٢٩٢/١.
١٣. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج:٣٨/٢.
١٤. صحيح مسلم بشرح النووي:٤٣/١١.
١٥. المدونة :٢٩١/٤، المنتقى:١٦/٥.
١٦. السياسة السعرية في المذهب الاقتصادي الإسلامي:١٩٢.
١٧. صحيح مسلم: ٥٦/٥، صحيح الترمذي بشرح عارضة الأحوذي:٢٢/٦، سنن أبي داوود :٢٤٣/٢، المستدرك على الصحيحين:١١/٢، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير:٢٠٤/٢، الترغيب والترهيب:٥٨٢/٢.
١٨. المستدرك على الصحيحين:١٢/٢، السنن الكبرى: ٣٠/٦، الترهيب: ٥٨٢/٢، واللفظ للحاكم.
١٩. سنن ابن ماجه:٧٢٨/٢، السنن الكبرى:٣٠/٦، المستدرك على الصحيحين:١١/٢.
٢٠. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق: ٢٧/٦، حاشية الطحطاوي: ٢٠٠/٤.
٢١. صحيح مسلم بشرح النووي: ١١ /٤٣.
٢٢. الجوهرة النيرة لمختصر القدوري:٢٠٦/١، العناية على الهداية: ٢٤٠/٥.
٢٣. حاشية الطحطاوي: ٢٠٠/٤.
٢٤. صحيح البخاري: ٩٢/٣.
٢٥. صحيح البخاري: ٩٥/٣، صحيح مسلم:٥/٥، سنن ابن ماجه: ٧٣٥/٢، تحفة الأحوذي:٤١٣/٤
٢٦. الروض النظير شرح مجموع الفقه الكبير:٥٨١/٣.
٢٧. المصدر نفسه:٥٧٩.
٢٨. سنن النسائي:٢٥٦/٧، سنن أبي داود:٣٦٧/٣.
٢٩. صحيح البخاري: ٩٥/٣.
٣٠. المصدر نفسه: ٩٥/٣.
٣١. المصدر نفسه: ٩٥/٣.
٣٢. الجاثية:١٣.
٣٣. لقمان:٢٠.
٣٤. التوبة:٦٠.
٣٥. الممتحنة:٨.
٣٦. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير:٢٠٤/٢.
٣٧. المصدر نفسه: ٢٠٥/٢.
٣٨. صحيح البخاري: ٩٥/٣.
٣٩. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير:٢٠٤/٢.
٤٠. مواهب الجليل شرح مختصر خليل:٢٢٧/٤.
٤١. الفلاكة والمفلكون:١٨٢.
٤٢. الإنسان:٨-٩.
٤٣. السياسة السعرية:١٩٧.
٤٤. مواهب الجليل شرح مختصر خليل:٢٢٧.
٤٥. المنتقى:١٧/٥.
٤٦. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ٣٥٦.
٤٧. المصدر نفسه:٣٧٤ -٣٧٦.
٤٨. السياسة السعرية في المذهب الاقتصادي الإسلامي:١٩٢.
٤٩. سبل السلام:٢٥/٣.
٥٠. صبح الأعشى في صناعة الإنشا: ٦٤.
٥١. أشار المقريزي إلى هذا النوع من النقد، فقال : إن الخليفة المأمون العباسي هو الذي استحدثه، وسمّاه بذلك الاسم، وأنّه ضرب منه دراهم ودنانير.
٥٢. المصدر نفسه:٧٧.
٥٣. يفهم من سياق العبارة أن هذه الملابس كانت مما يميز التجار من غيرهم من أصناف السكان بالقاهرة، في ذلك العهد.
٥٤. تعرف هذه النكبة في الكتب العربية باسم «الشدة العظمى»، وقد شبهها غير واحد من المؤلفين بأيام القحط الذي ظل بمصر سبع سنوات متتالية زمن النبي يوسف عليه السلام. ينظر: بدائع الزهور: ٦٠/١-٦٢، المواعظ والاعتبار:٣٣٥/١ -٣٣٨، في مصر الإسلامية:٨٨-٩٠، كنوز الفاطمين:١٤-١٦.

المصادر والمراجع

١- **الأحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٣م.

٢- **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، لابن إياس، دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠.

٣- **تحفة الأحوذي**، للمباركفوري، دار المعارف، مصر، ١٩٨١م.

٤- **الترغيب والترهيب**، للمنذري، مكتبة المؤيد، الطائف، ١٩٨٢م.

٥- **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، للجلال السيوطي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٣هـ.

٦- **الجوهرة النيرة لمختصر القدوري**، لأبي بكر محمد الحداد، ط١، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.

٧- **حاشية الجمل على شرح المنهج**، لسليمان الجمل، دار الجيل العربي، بيروت، ١٨٧٥م.

٨- **حاشية الشلبي على تبيين الحقائق**، مطبوع بهامش تبيين الحقائق، لشهاب الدين الشلبي، ط٢، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٠م.

٩- **حاشية الطحطاوي**، لأحمد الطحطاوي ،دار المعرفة ، بيروت،١٩٧٥م.

١٠- **الروض النظير في شرح مجموع الفقه الكبير**، لشرف الدين الحسين بن أحمد الصنعاني ، ط٢، مكتبة المؤيد، الطائف، ١٩٦٨م.

١١- **سبل السلام**، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٠م.

١٢- **سنن أبي داود**، لسليمان بن الأشعث، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٠.

١٣- **سنن أبي داود**، لسليمان بن الأشعث، دار المعرفة، بيروت ، ١٩٨٠.

١٤- **السنن الكبرى**، للبيهقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٠م.

١٥- **سنن ابن ماجه**، لمحمد بن يزيد القزويني، دار الكاتب، بيروت،١٩٧٢م.

١٦- **السنن**، للنسائي، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٠م.

١٧- **السياسة السعرية في المذهب الاقتصادي الإسلامي**، لعبد الستار الهيتي، رسالة ماجستير، كلية الشريعة.

١٨- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، لأحمد بن علي القلقشندي، المطبعة الخيرية، مصر، ١٩٦٥م.

١٩- **صحيح البخاري**، للبخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٠- **صحيح الترمذي بشرح عارضة الأحوذي**، لابن العربي المالكي، دار الكتاب، السعودية، ١٩٧٦.

٢١- **صحيح مسلم**، لمسلم بن الحجاج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠.

٢٢- **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٠م.

٢٣- **العناية على الهداية**، لمحمد البابرتي، مطبوع بهامش فتح القدير، ، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر،١٣١٦هـ.

٢٤- **في مصر الإسلامية**، لعنان، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠م.

٢٥- **كنوز الفاطميين**، لزكي حسن، دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠.

٢٦- **المدونة**، لمالك بن أنس، دار الكتاب، السعودية، ١٩٧٥.

٢٧- **المستدرك على الصحيحين**، لحاكم النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٨- **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، للخطيب الشربيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٩- **المنتقى**، لأبي الوليد الباجي، دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠م.

٣٠- **المهذب**، للفيروز آبادي الشيرازي، المطبعة الخيرية، مصر، ١٩٦١م.

٣١- **المواعظ والاعتبار**، للمقريزي، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٠م.

٣٢- **الموافقات**، لأبي إسحاق الشاطبي، تح. عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

٣٣- **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، لمحمد بن محمد ابن عبد الرحمن المعروف بالحطاب، دار الشعب، مصر، ١٣٢٩هـ.

٣٤- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، لأحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر، ١٩٩٥م.

نظرات في الطبعة الجديدة لكتاب الأغاني

تحقيق د. إحسان عباس

د. إبراهيم السعافين

أ. بكر عباس

د. محمد خير شيخ موسى
كلية التربية - الكويت

يعدّ كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني من أهم الكتب في تراثنا الأدبي والحضاري؛ لما اشتملت عليه أجزاؤه الكثيرة من ألوان الثقافات، وضروب المعارف والفنون، فكان بذلك: «ديوان العرب، وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كل فن... وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب، ويقف عندها، وأنّى له بها»[1]. كما عبّر ابن خلدون في مقدمته.

وقد طبع هذا الكتاب طبعات كثيرة، لعل أقدمها طبعة المستشرق الألماني جوهان كوزجارتن (- ١٨٦٢) للجزء الأول منه، ببلدة غريبسفولديا السويسرية سابقًا، والألمانية حاليًا سنة (١٨١٠) مع ترجمة لاتينيّة له، في (٣٣٦) صفحة، أما الأصل العربي فيقع في (٢٨٨) صفحة، ويقابل هذا الجزء: الجزء الأول من طبعة بولاق إلى الصفحة (١٥٢)، والأول من طبعة دار الكتب إلى الصفحة (٣٧٨)، وينتهي عند أخبار ابن محرز، ومنه عدة نسخ في مكتبة الكونغرس الأمريكي، وغيرها[2].

أما الطبعة الثانية، فهي طبعة بولاق، التي تقع في عشرين جزءًا، صدرت في القاهرة سنة (١٨٦٨)، وقد سقطت منها بعض التراجم والأخبار كاملة، وبعض النصوص أو الروايات أو الأشعار، لعدم الاعتماد فيها على مخطوطات تامّة لهذا الكتاب، ولافتقارها إلى التحقيق العلمي السليم.

وقد حاول المستشرق الأمريكي برونو سدّ هذا النقص الظاهر في طبعة بولاق اعتمادًا على مقابلتها بما اطلع عليه من أصول الأغاني

المخطوطة، فجمع ذلك في جزء مفرد أصدره سنة (١٨٨٨) بعنوان: الجزء الحادي والعشرين، وضمّنه اثنتين وثلاثين ترجمة من تراجم الأغاني وأخباره التي لم ترد في طبعة بولاق.

وأصدر المستشرق الإيطالي جويدي في ليدن بهولندا سنة (١٨٩٥-١٩٠٠) فهارس شاملة لطبعة بولاق بالفرنسية، وترجمها محمد مسعود إلى العربية في أربعة أجزاء، وضمّها إلى طبعة الساسي التي صدرت في القاهرة سنة (١٩٠٥) معتمدة على طبعة بولاق، وما أضافه إليها برونو من تراجم وأخبار، ومذيلة بالترجمة العربية لفهارس جويدي، التي لم تكن مطابقة لهذه الطبعة، إذ كانت قد صنعت على أساس طبعة بولاق.

وقام الأستاذ محمد عبد الجواد الأصمعي، المصحح بدار الكتب المصرية سنة (١٩١٦)، بنشر ما جمع من تعليقات الشيخ أحمد الشنقيطي على نسخته من طبعة بولاق للأغاني في كتاب عنوانه: تصحيح كتاب الأغاني.

وقد طال انتظار قراء العربية لطبعة تامة، ومحققة تحقيقًا علميًا سليمة من كتاب الأغاني، حتى كلفت دار الكتب المصرية عددًا من المحققين والمصححين بإعداد طبعة موثقة، ومحققة من هذا الكتاب، فصدر الجزء الأول منها في سنة (١٩٢٧). وتوالت بقية الأجزاء بالصدور تباعًا لسنوات مديدة، فتمّ منها ستة عشر جزءًا سنة (١٩٦١)، ثم أُعيد تصويرها بالأوفست، وألحق بآخرها أخبار الحارثة بن بدر، التي سقطت منها، وهي تابعة في الأصل للجزء الثامن.

ومنذ عام (١٩٧٠) كلفت الهيئة العامة المصرية للكتاب، التي حلّتْ محل القسم الأدبي بدار الكتب بعد تصفيته، عددًا من المحققين بمتابعة إصدار بقية أجزاء الأغاني، فتمّ ذلك سنة (١٩٧٤) بصدور الجزء الرابع والعشرين من هذه الطبعة، التي تعرف: بطبعة دار الكتب التي أُعيد طبعها وتصويرها أكثر من مرة، وطبعت بعد ذلك فهارس شاملة لها، ولم تخل هذه الفهارس من شيء من النقص أو القصور، الذي أشار إليه الأستاذ عبد الستار فراج في الطبعة التي أشرف عليها في دار الثقافة ببيروت، والتي بدأت بالصدور منذ عام (١٩٥٥) اعتمادًا على الطبعات السابقة وبعض مخطوطات الكتاب، التي تحتفظ بها دار الكتب المصرية، وتمّت سنة (١٩٦٠) بإصدار الجزء الثالث والعشرين، ثم ألحقت بها فهارس في جزئين سنة (١٩٦٤)، وأعيد طبعها وتصويرها عدة مرات بعد ذلك، كان آخرها الطبعة الثامنة سنة (١٩٩٥) دون أن تضيف شيئًا ذا قيمة أو أهمية إلى طبعة دار الكتب الكاملة.

وهنالك عدة طبعات أخرى شعبية أو تجارية للأغاني، لا تضيف إليه شيئًا جديدًا أو مفيدًا، نذكر منها طبعة إبراهيم الأبياري التي صدرت عن دار الشعب بالقاهرة ما بين (١٩٦٩ - ١٩٧٩) في (٣١) مجلدًا مع الفهارس، وتعتمد أساسًا على طبعة الدار، شأنها في ذلك شأن طبعة دار الكتب العلميّة ببيروت سنة (١٩٨٠) في (٢٧) جزءًا، ألحقت بالخامس والعشرين منها أخبار أبي نواس، منقولة من مختار الأغاني لابن منظور، التي أسسها على ترجمة قديمة للنواسي من صنع ابن الأعرابي، وأضافها إلى مختاره، وليست من أخبار شعراء الأغاني في الأصل، وخصص الجزءان (٢٦، و٢٧) للفهارس، وكذلك حال طبعة دار التوجيه اللبناني (١٩٨٠) المنقولة عن طبعة بولاق العتيقة، وطبعة دار جمال ببيروت بأجزائها الأربعة

والعشرين المصورة من طبعة دار الكتب المصرية.

وإذا كنّا لا نعرف لهذه الجهود الضائعة من سبب غير السبب التجاري؛ إذ لم تضف بعد طبعة دار الكتب المصرية شيئًا ذا قيمة أو أهمية كبيرة، فإنّ الحاجة قد ظلّت ضرورية إلى طبعة جديدة من الأغاني، محقّقة تحقيقًا علميًّا دقيقًا يتجاوز مواطن الخلل والنقص والاضطراب، التي لا تزال ظاهرة في هذا الكتاب، على الرغم من اختلاف طبعاته وتعددها، بالاعتماد على مخطوطاته الكثيرة جدًّا والموزعة في مكتبات العالم المختلفة، وقد ظهر منها عدد كبير في السنوات الأخيرة، والاستئناس بمختصراته وتجريداته القديمة، التي بدأت بالظهور منذ عصر مؤلفه تقريبًا، وطبع عدد قليل منها، ولا يزال الكثير الباقي منها مخطوطًا[٣]. وفي ذلك ما يمكن أن يعيد الكتاب إلى أصله الحقيقي، على الوجه الذي تركه لنا مؤلفه أبو الفرج الأصبهاني.

الطبعة الأخيرة لكتاب الأغاني:

وقد استبشر الدارسون خيرًا؛ إذ علموا بصدور هذه الطبعة عن دار صادر العريقة ببيروت، في أواخر سنة (٢٠٠٢) بتحقيق د. إحسان عباس وأخيه بكر عباس، ود. إبراهيم السعافين، ولهم جميعًا باع طويل في العلم والأدب والتحقيق والتوثيق، بيد أن هذه الآمال سرعان ما تأخذ بالتلاشي؛ إذ نقرأ في مقدمة التحقيق قول د. إحسان عباس متسائلاً ثم مجيبًا: «هل نحن في حاجة إلى طبعة جديدة من الأغاني؟ كان هذا السؤال يتردد دائمًا بيني وبين (محققي) هذه الطبعة، ولكن إقدامنا على هذا العمل خضع لعاملين يتصلان بنا... لا بالأغاني!! أولهما: أننا أردنا أن نجعل من تعاوننا على إخراج كتاب صعب برهانًا على تعاون أصدقاء، وشهادة على طبيعة هذه الأخوة وعمقها، والثاني: أن نقدم تحية لدار عريقة في خدمة التراث العربي... بأن نقدّم لها الأغاني استجابة لأمنية كان أنطون صادر يرجو أن تتحقق، وظل خلفاؤه يرون فيها وصية يبرون بتحقيقها روح والدهم، صديقي الأمين»[٤].

وأكبر الظن كما يبدو من خلال هذا الحديث - أنه لم يكن للدكتور عباس من هذه الطبعة غير الاسم والرسم، وأن السؤال الدائم، الذي كان يتردد بينه وبين (محققي) هذه الطبعة، إنما كان يدور حول مدى الحاجة إلى طبعة جديدة للأغاني لا تضيف إلى طبعاته الكثيرة جديدًا أو مفيدًا، وأن أمنية صاحب دار صادر كانت محصورة في إصدار طبعة تامة ومحققة للأغاني بعد أن عدمها في سائر طبعاته، وأن أبناءه ظلّوا أوفياء لهذه الأمنية من بعده، فجاءت هذه الطبعة تحيّة لهذه الدار، وبرًّا بروح مؤسسها، وإن لم تجد فيها ما يسوغ إصدارها؛ إذ لا تزال مواطن الخلل والاضطراب، ومظان السقط والنقص ظاهرة فيها، شأنها في ذلك شأن الطبعات السابقة، ومن أفضلها طبعة دار الكتب المصرية، ودار الثقافة اللبنانية.

وتقع هذه الطبعة الجديدة في خمسة وعشرين جزءًا، مرتّبة بحسب ترتيب طبعة دار الكتب وتسلسلها، فتبدأ بأخبار أبي قطيفة، وتنتهي بأخبار المتلمس في الجزء الرابع والعشرين، الذي تبدأ الفهارس العامة في أواخره، وتنتهي في الجزء الخامس والعشرين.

مقدمة التحقيق: (أبو الفرج الأصفهاني وكتاب الأغاني):

ويبدأ الجزء الأول بمقدمة تحمّل أعباء كتابتها

د. إحسان عباس، وتناول فيها أطرافًا من حياة أبي الفرج، ومؤلفاته، وآثاره، وبخاصّة منها كتاب الأغاني، ووردت فيها بعض الهنات أو الهفوات التي ينبغي الوقوف على حقيقتها وتصحيحها، ويتصل أولها بمولد أبي الفرج؛ إذ قال د. عباس: «وأكثر المصادر التي ترجمت له تذكر أنّه ولد عام (٢٨٤هـ)، وسكت عن ذكر مولده صاحب الفهرست والخطيب البغدادي، وياقوت، ولهذا السكوت معناه: أي إنّ الذين ذكروه هم المؤلفون المتأخرون، فمن أين جاؤوا بهذا التاريخ، وما المصدر المعتمد لديهم في هذه المسألة؟ هذا ما أعياني التوصل إليه!!»[٥]. مع أنّ الخطيب وياقوتًا لم يسكتا عن ذكر مولده؛ إذ وجدنا الخطيب البغدادي(-٤٦٣هـ)، يروي عن شيخه الحافظ المحدّث محمد بن أبي الفوارس (٣٣٨ -٤١٢هـ)، تلميذ أبي الفرج، أن شيخه الأصفهاني قد ولد سنة (٢٨٤هـ)[٦]، ولم يعترض على ذلك أحد من المتقدمين أو المتأخرين، الذين جاؤوا بهذا التاريخ، وكان تاريخ الخطيب البغدادي: «هو المصدر المعتمد لديهم في هذه المسألة».

وانتقل د. عباس من هذه المسألة، التي أعياه التوصل إلى حقيقتها ومصدرها، إلى مسألة أخرى تتصل بنسبة أبي الفرج إلى أصفهان، فقال: «وبعض المعاصرين يشك في أن تكون أصفهاني مسقط رأسه، ربما لأنّ ابن النديم سمّاه: أبا الفرج ابن الأصفهاني، وهذا اقرب إلى المعقول، يعني أن أباه كان يعرف: بالأصفهاني، فلما اختار أن يعيش في بغداد عرفه الناس باسم الأصفهاني، تخففًا من قولهم: ابن الأصفهاني»[٧]. ولسنا ندري كيف كان الأب يعرف بالأصفهاني، وهو في بلده، فلما اختار هو أو ابنه الانتقال إلى بغداد والعيش فيها عرفه الناس بالأصفهاني، تخففًا من: ابن الأصفهاني!!. والمعقول أنّه كان يعرف باسمه في بلده، فلما انتقل إلى بغداد أخذ الناس ينسبونه إلى ذلك البلد، مع أنّ كلمة (بن) لم ترد في غير طبعة طهران للفهرست، ولذلك وضعها محققه بين قوسين، من غير ألف[٨]، ولعل في ذلك ما يدل على أنها في الأصل بين علمين: أبو الفرج، علي بن الحسين الأصفهاني، أو أنّ كاتبها في النسخة الخطيَّة، التي اعتمد عليها محققة، أراد بها أن ينفي صلة أبي الفرج نفسه بأصفهان، وقد ورد ذكر أبي الفرج في مواضع كثيرة ومختلفة من الفهرست، وليس فيها جميعًا ذكر لكلمة: ابن قبل الأصفهاني[٩].

ومهما يكن من أمر، فإننا لم نجد لأبي الفرج، أو لأحد من آبائه وأعمامه وأجداده الأقربين، ذكرًا أو أثرًا في أصفهان، فجده محمد بن أحمد، كان من سكان سامراء، وفيها نشأ وترعرع، وكان على صلة قويّة برجالاتها وأعيانها من الوزراء والشعراء والكتاب، كما تدل على ذلك أخبار أبي الفرج ومروياته عنه، ومنهم عبيد الله بن سليمان، وزير المعتضد، الذي قال ذلك الجد عنه إنه: «كان يأنس بي أنسًا شديدًا لقديم الصحبة وائتلاف المنشأ»[١٠]. كما روى عن جدّه قوله: «سمعت محمد ابن عبد الملك الزيات يقول: أشعر الناس طرًّا الذي يقول... فأحببت أن أستثبت من إبراهيم بن العباس الصولي، وكان في نفسي أعلم من محمد وآدب، فجلست إليه وكنت أجري منه مجرى الولد.. فاتّفقا على أنّ أبا تمام أشعر أهل زمانه»[١١]، ونقرأ في مقاتل الطالبين بعض الأخبار التي تدل على أنّ أكابر العباسيين والطالبيين كانوا يجتمعون في دار هذا الجد للأنس والمسامرة[١٢].

كما كان أبوه الحسين بن محمد من سكان بغداد، وكان - على ما يبدو - حريصًا على لقاء

الطارئين عليها من الأدباء، والشعراء، والعلماء، وتحصيل الإجازات العلميّة برواية أخبارهم، فذكر أبو الفرج أنّ «سوّار بن أبي شراعة {البصري} أحد الشعراء الرواة، قدم علينا بمدينة السلام بعد سنة ثلاثمائة، فكتب عنه بعض أصحابنا قطعًا من الأخبار واللغة، وفاتني فلم ألقه، وكتب إليّ وإلى أبي رحمه الله بإجازة أخباره على يدي بعض إخواننا»[١٣].

أما عمّه الحسن بن محمد، الذي أكثر الرواية عنه في الأغاني[١٤]، وكان له أكبر الأثر في حياته الأدبية وتكوينه الثقافي؛ إذ كان يجلس إليه مجلس التلميذ منذ أن كان صغيرًا، فقد ذكر ابن حزم أنّه «كان من كبار الكتاب في أيام المتوكل»[١٥]، وكان على صلة وثيقة بالوزراء والكتاب والشعراء بسامراء، وبغداد، وكان طريق أبو الفرج إلى معظم ما روى من أخبار الشعراء والكتاب والمحدثين[١٦]..

وإذا كنا لم نجد لأبي الفرج أو لأحد من آبائه أو أعمامه أو أجداده الأقربين أثرًا في أصفهان، كما لم نجد له شيخًا واحدًا من شيوخه الكثيرين فيها، فإننا نعتقد أن صلتهم بهذا البلد تعود إلى زمن بعيد؛ إذ يبدو أن أحد أبناء مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين، والجد السابع لأبي الفرج، قد فرّ ناجيًا بنفسه إلى أصفهان، بعد أن دالت دولة الأمويين، وأصابهم ما أصابهم من أذى ومقاتل على أيدي أبناء عمومتهم من العباسيين وأشياعهم، فتخفّى بين أهلها المعروفين في ذلك الحين بتعصبهم للسنيّة[١٧]، في ظل لقب أو نسب مغمور، إلى أن استقرت الأحوال وهدأت الأمور، ثم هجرها أبناؤه أو أحفاده قاصدين سامراء وبغداد، فعملوا كتّابًا وموظفين في دواوين الخلافة، وحملوا معهم هذا اللقب، الأصفهاني، الذي ارتضوا به بديلاً من أمويتهم الصريحة، وظلوا على ذلك إلى أيام أبي الفرج نفسه، الذي وجدناه يذكر أن يحيى المكي، وهو أحد زملائه من أدباء القرن الرابع، لم يكن يجرؤ على التصريح بولائه لبني أميّة «وكان يخفي ذلك أشد الخفاء»[١٨]. وكذلك لم يكن أبو الفرج ليجرؤ على ذكر نسبه الأموي الصريح في أثناء تقديمه للأغاني مكتفيًا من ذلك بالقول: «هذا كتاب ألّفه علي بن الحسين بن محمد القرشي الكاتب المعروف بالأصبهاني»[١٩].

وأكّد د. عباس أنّ: «كل المصادر التي ذكرت تاريخ وفاته أجمعت على أنه رحل عن هذه الدنيا سنة (٣٥٦هـ) ما عدا الفهرست لابن النديم، فقد ذكر أنها كانت سنة نيف وستين وثلاثمائة، وجاء في كتابه: أدب الغرباء، أنه كان لا يزال حيًّا سنة (٣٦٢هـ)... وقد استوقف هذا التاريخ ياقوتًا الحموي، الذي اطلع على أدب الغرباء، ونقل النص منه، وقدّرَ أن هذا التاريخ يحتاج إلى شيء من التأمل... ورفض محقق أدب الغرباء التاريخ الذي أجمعت عليه المصادر، وفي ذلك شيء من التسرّع... ولا أتردد في إثبات سنة (٣٥٦هـ) تاريخًا لوفاته، إلى أن تظهر دلائل قويّة تنفي هذا التاريخ»[٢٠]. وليس يخلو هذا الكلام من شيء من التسرّع، فإن المصادر التي بين أيدينا لم تجمع كلها، ما عدا الفهرست لابن النديم، على تحديد وفاته بسنة (٣٥٦هـ)، فابن النديم معاصره، وله عنه رواية، لم يحدد سوى تاريخ واحد لوفاته «سنة نيف وستين وثلاثمائة»[٢١]. وقال أبو نعيم الأصفهاني (٤٣٠هـ): «أدركته ببغداد ورأيته، ولم يقدّر لي منه سماع، وتوفي سنة سبع وخمسين وثلاثمائة»[٢٢]. ونقل الخطيب البغدادي عن محمد ابن أبي الفوارس (٣٣٨-٤١٢) قوله: «وتوفي سنة (٣٥٦هـ)»[٢٣]، وعلّق الخطيب على ذلك بقوله:

«وهذا هو القول الصحيح في وفاته»[٢٤]. مشيرًا بذلك إلى ما كان يدور بين المؤلفين من خلاف حول هذا التاريخ، الذي شاع بين المتأخرين، واشتهر شهرة تاريخ الخطيب وشيوعه، ونقل ياقوت قول ابن أبي الفوارس: «وتوفي سنة ست وخمسين وثلاثمائة »[٢٥]، وقال بعد ذلك: « وفاته هذه فيها نظر وتفتقر إلى التأمل»[٢٦]. وذكر أنه وجد في كتابه أدب الغرباء، ما يدل على أنه كان حيًّا سنة (٣٦٢هـ)، فالذي استوقف ياقوتًا، وقدّر أنه يحتاج إلى النظر، ويفتقر إلى التأمل، تحديد ابن أبي الفوارس وفاته بسنة (٣٥٦هـ)، وتأكيد الخطيب ذلك، وليس سنة (٣٦٢هـ)، كما ذكر د. عباس، وقد وصل إلينا أدب الغرباء لأبي الفرج، ووجدنا فيه ما يؤكد كلام ياقوت، ويؤيد صحة قول معاصرة وصاحبة ابن النديم أنّه ((توفي سنة نيف وستين وثلاثمائة))[٢٧]، في حين تظل الأقوال الأخرى مفتقرة إلى ما يؤيدها، على الرغم من شهرة قول ابن أبي الفوارس بين المؤلفين، والشهرة لا تكسب الرأي الصحة كما هو معروف.

ولم تنج مؤلفات أبي الفرج في هذه المقدمة من شيء من القصور أو الزيادة أو النقص؛ إذ قدّم قائمة بمؤلفاته تشتمل على سبعة وعشرين كتابًا[٢٨]، ونسب فيها إليه كتابين أو ديوانين، لم يجمعهما أبو الفرج الأصفهاني، وهما: (ديوان البحتري) و(ديوان أبي تمام)، وهما من الكتب أو الدواوين التي جمعها: أبو الفرج علي بن حمزة الأصفهاني(-٣٥٦هـ)، ذكرهما صاحب الفهرست ابن النديم، وابن خلكان، وصاحب الكشف، وغيرهم لعلي بن حمزة[٢٩]، ولم نجد أحدًا من القدماء أو المحدثين ينسبهما إلى أبي الفرج علي ابن الحسين الأصفهاني، قبل الأب اليسوعي، في مقدمة مختصره للأغاني؛ إذ جاء فيها قوله، بعد أن سرد بعض مؤلفات أبي الفرج: «وللأصفهاني تصانيف غيرها لم يذكرها أصحاب التراجم، تيسّر لنا أن نجمعها بالاستقراء من كتاب كشف الظنون وغيره»[٣٠]. ثم أتى على تعداد هذه الكتب، ومعظمها مما ورد ذكره لدى عدد كبير من القدماء، وبعضها لم يذكره أحد منهم قطعًا ضمن مؤلفات أبي الفرج؛ لأنها ليست من كتبه وتصانيفه، ومنها: مجموع شعر أبي تمام، وديوان البحتري، وقد وجدنا صاحب الكشف وغيره ينسبونهما إلى علي بن حمزة، وقد جاء في الكشف أنّ ديوان أبي تمام جمعه أولاً الصولي ورتبه على الحروف، ثم جمعه علي بن حمزة الأصبهاني، ولم يرتب على الحروف، بل على الأنواع[٣١]، وكذا جاء تحت عنوان ديوان البحتري تمامًا[٣٢]، ونقل اليسوعي حين نسبهما إلى أبي الفرج. ويبدو أنّ مبعث الوهم والتسرّع في النقل راجع في ذهنه إلى ما بين هذين المؤلفين من تشابه كبير في الكنية والاسم واللقب وتاريخ الوفاة، وقد نقل عنه محققو الأغاني (طبعة دار الكتب) أسماء هذه الكتب، وأوردوها منسوبة إلى أبي الفرج، ومن ثمّ انتشرت في كتب كثير من المعاصرين الأخرى[٣٣]، ومنها مقدمة د. عباس أيضًا، التي أغفل فيها ذكر عدد غير قليل من كتبه الصحيحة النسبة إليه، ومنها: كتاب الديارات[٣٤]، وكتاب المغنين[٣٥]، وكتاب دعوة الأطباء[٣٦]، وكتاب صفة هارون[٣٧]، وكتاب نسب بني كلاب[٣٨]، ورسالة في علل النغم[٣٩]، وكتاب أدب السماع[٤٠]، وتوهم - كغيره من المعاصرين - أن كتابه: مجرد الأغاني، إنما هو مختصر لكتاب الأغاني، قام به أبو الفرج نفسه[٤١].، مع أنه من الكتب التي ذكرها أبو الفرج عدة مرات في الأغاني، كقوله في مقدمته: «ولم يستوعب كل ما غُنّي به في هذا الكتاب، ولا أتى بجميعه، إذ كان قد

أفرد لذلك كتابًا مجرّدًا من الأخبار، ومحتويًا على جميع الغناء القديم والمتأخر»[42]، فهو إذًا ليس تلخيصًا لكتاب الأغاني، وإنما هو كتاب مخصص للأصوات قديمها وحديثها، وما يتصل بها من ألحان، وجلّها - على ما يبدو- مما لم يرد له ذكر في كتاب الأغاني.

وفي بداية حديثه عن كتاب الأغاني، يقول: د. عباس في مقدمته: «وذُكر أنّ أبا الفرج لم يكتب منه إلا نسخة واحدة، وهي التي رحل بها إلى حلب، وأهداها إلى سيف الدولة فأجازه بألف دينار، وحين بلغ الخبر الصاحب بن عباد استقل المبلغ»[43]. وعلى الرغم مما في هذا النص من تزيد يتجلى في قوله: «وهي التي رحل بها إلى حلب»، وليس لأبي الفرج رحلة إلى حلب في جملة رحلاته المعروفة التي أتى د. عباس على ذكرها جميعًا في مقدمته، ولم يذكر حلبَ من بينها، وإن كان قد زار مكة، ولسنا نعرف له رحلة إليها[44]، إلا أن مسألة إهداء الأغاني إلى سيف الدولة تحتاج إلى إنعام شيء من النظر الدقيق فيها، لما خالطها في كتب كثير من المعاصرين من تخليط، معتمدين في ذلك على ياقوت الحموي في معجم أدبائه، الذي نقرأ فيه قوله: «قال الوزير المغربي أبو القاسم الحسين بن الحسن في مقدمة ما انتخبه من كتاب الأغاني، إلى سيف الدولة بن حمدان، فأعطاه ألف دينار، وبلغ ذلك الصاحب بن عباد، فقال: لقد قصّر سيف الدولة.... قال {الوزير المغربي:} «وقال أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف: لم يكن كتاب الأغاني يفارق عضد الدولة». قال {المغربي}: وقال: أبو محمد المهلبي: سألت أبا الفرج: في كم جمعت هذا الكتاب؟ فقال: في خمسين سنة». قال {الوزير المغربي}: «وإنه كتبه مرّة واحدة في عمره، وهي النسخة التي أهداها إلى سيف الدولة»[45].

وواضح أن ياقوتًا ينقل في هذا النص ما قاله الوزير المغربي (٤١٢هـ) في مقدمة مختصرة للأغاني، وقد نقل هذا الكلام نفسه أيضًا عدد آخر ممن اختصر الأغاني قبل زمن ياقوت وبعده، ونجد فيما نقلوا من كلام المغربي ما يوضح أو يفسر ما في كلام ياقوت من لبس أو اضطراب؛ إذ يوهم صدر كلامه بأن الوزير المغربي قد اختصر الأغاني لسيف الدولة (٣٥٦هـ)، فأعطاه ألف دينار، وبينهما زمن بعيد جدًّا، بيد أنه في آخر النص قال نقلاً عن المغربي: إن أبا الفرج أهدى النسخة التي كتبها من الأغاني إلى سيف الدولة. ومن المرجح لدينا أن بداية النص عند ياقوت قد سقط منها شيء، وأنها في الأصل على هذه الصورة: «قال الوزير المغربي في مقدمة ما انتخبه من كتاب الأغاني، (الذي ألّفه أبو الفرج الأصفهاني وأهداه) إلى سيف الدولة، فأعطاه ألف دينار....»

وفي قوله: انتخبه {إلى} سيف الدولة دلالة على أنّ {إلى} متصلة بكلام آخر سقط من النص، وهو: أهداه إلى؛ إذ لو كان الانتخاب لسيف الدولة لكانت التعدية باللام، وليس بإلى، وآخر النص يدّل على ذلك في قوله: وكتبه مرّة واحدة، وهي النسخة التي أهداها إلى سيف الدولة، وبلغ ذلك الصاحب بن عباد فقال: لقد قصّر سيف الدولة. وبذلك يستقيم النص لغةً ومعنى وزمانًا وصلةً بين الشخصيات أيضًا، ويتفق مع النصوص الأخرى التي نقلت كلام الوزير المغربي، ومنها قول ابن واصل الحموي (٦٠٤-٦٩٧هـ) معاصر ياقوت، في مقدمة تجريده للأغاني: «ولما ولي الوزير المغربي الوزارة اختصره، وأفرط في تقريظه في خطبة

مختصرة، وقال: إنّه جمع الأغاني في خمسين سنة، وكتب به نسخة واحدة، وأهداها إلى سيف الدولة، فأجازه بألف دينار، ولما بلغ ذلك ابن عباد قال: لقد قصّر سيف الدولة»[٤٦]. كما نقرأ في مقدمة مختار الأغاني لابن منظور (٧١١هـ) قوله: «أقدّم هنا حكاية وجدتها في آخر مختصر من هذا الكتاب، اختصره أبو الحسين أحمد بن الزبير (٥٦٣هـ)، وهي: قال المهلبي: سألت أبا الفرج الأصبهاني: في كم جمع كتاب الأغاني؟ قال: في خمسين سنة. وقال أبو الفرج: إنّه كتب الأغاني في عمره مرّة واحدة، وأهداه إلى سيف الدولة، فأنفذ له ألف دينار، وبلغ ذلك الصاحب بن عباد...»[٤٧].

ومن خلال ذلك كلِّهُ يتأكد لدينا أنّ الصلة بين الأغاني وسيف الدولة قائمة على أساس إهداء أبي الفرج نسخة من كتابه إليه، فأنفذ له ألف دينار، وكان أبو الفرج يبعث بكتبه إلى خلفاء الأندلس وأمرائهم، فيبعثون إليه بصلاتهم ومكافآتهم كما يذكر معظم من ترجم له[٤٨]، كما كان سيف الدولة يبعث برسله إلى بغداد، وفي جعبهم أكياس من نقود خاصّة، مختومة بخاتم سيف الدولة، ويوزعون كثيرًا منها على الأدباء والشعراء، ومنهم أبو أسحق الصابي، صاحب أبي الفرج وزميله في حلقة الوزير المهلبي؛ إذ قدّم إليه رسول سيف الدولة كيسًا منه ثلاثمائة دينار من هذه الدنانير، الخاصّة، لقاء أبيات له في مديح سيف الدولة[٤٩]، ولسنا نستبعد أن يكون هذا الرسول أو غيره قد اتصل بأبي الفرج، وطلب منه نسخة من الأغاني - كما طلبها الحكم المستنصر بالأندلس[٥٠] - فقدّمها هدية إلى سيف الدولة، فأعطاه ألف دينار من هذه الدنانير، التي رضى الصابيء منها بثلاثمائة، وهو الذي عرض على المتنبي عطاياه مقابل مديحه[٥١].

وليس في هذه النصوص ما يدلّ على صلة مباشرة بين سيف الدولة أو حلب وأبي الفرج، الذي جعله بعض المعاصرين من ندماء بلاطه، كما شاء كثير من المستشرقين أن يقولوا، وتبعهم في ذلك معظم الدارسين المعاصرين[٥٢]، وليس لهم من دليل على ذلك كلّه سوى ما ورد في معجم ياقوت، في النص الذي أوردناه، ولم نجد فيه أو في غيره ما يدل على هذه الصلة المباشرة، وهو النص الذي وقف د. خلف الله عنده مطولاً، وأشار إلى اضطرابه، وذهب في تفسيره مذهبًا بعيدًا جدًّا؛ إذ أعتقد جازمًا أن الوزير المغربي لم يختصر الأغاني، وأنّ كاتب تلك الأقوال والتقريظات التي ذكرها ياقوت هو الخطاط ابن الخازن (٥٠٢هـ)، الذي كتب من الأغاني نسخة بخطه، وأهداها إلى سيف الدولة صدقة (٥٠١هـ) أحد الأمراء المزيديين، ثم انتهبت من خزائنه، ووقعت إلى ياقوت (٦٢٦هـ)، ولم يكن بقي منها سوى ستة عشر جزءًا، لا يمتلك ياقوت غيرها، ومن مقدمتها نقل هذه الأقوال التي كتبها ابن الخازن ونسبها إلى المغربي وغيره؛ ليعظم شأن الكتاب، فتكثر مكافأته[٥٣]. وليس لذلك كله من سند أو أصل، فللوزير المغربي مختصر معروف للأغاني، وذكره كثير من القدماء[٥٤]، ونقل ياقوت وغيره من مقدمته تلك الأقوال، وصرّح ياقوت بامتلاكه عدة نسخ من الأغاني، وحصوله على عدة إجازات بروايته رواية متصلة بأبي الفرج، وذكر أنّه كتب منه نسخة بخطه في ستة عشر مجلدًا؛ ليسهل عليه حملها في رحلاته وأسفاره[٥٥]، ويبدو أن اضطراب كلام ياقوت، أو سقوط شيء منه كما ذكرنا، وعدم وقوف د. خلف على بعض النصوص التي أوردناها، والمنقولة أيضًا من مختصر المغربي وغيره، كان وراء هذه المزاعم والافتراضات التي ذهب إليها د. خلف الله.

كسر الاحتكار مهمة الدولة في الأمن الغذائي

أخبار الأغاني في طبعته الجديدة، ومواطن الخلل والاضطراب والسقط فيها:

وإذا ما انتقلنا من ذلك كلّه إلى متن الأغاني في طبعته الجديدة، فإننا نقف في مقدمة التحقيق على ما يدل على تردد القائمين عليها في إصدارها[٥٦]، ما دامت لا تضيف إلى غيرها من الطبعات جديدًا، أو تستبعد بعض ما هو ظاهر فيها من أخطاء أو خلل أو اضطراب، أو تعتمد على أصول خطيّة أخرى غير الأصول التي اعتمد عليها محققو طبعة دار الكتب أو طبعة دار الثقافة، وهما الطبعتان اللتان قال د. عباس في تقريظهما: «وتوالت طبعاته بعد استقراره محققًا بدار الكتب، ثم ظهرت طبعة دار الثقافة؛ إذ قام عبد الستار فراج بتحقيق الأجزاء من ١٦-٢٥، فمنح هذه الطبعة مكانة عالية إلى جانب طبعة دار الكتب»[٥٧].

فللأغاني مخطوطات كثيرة جدًّا، تامّة ومنقوصة، يكمل بعضها بعضًا، ذكر منها سزكين(٨٧) مخطوطة، موزعة في مكتبات العالم، سبعة عشر منها في مكتبة ميونيخ، يعود تاريخ نسخ بعضها إلى (٦١٣هـ)[٥٨]، وفي دار الكتب بالقاهرة، ومكتبة الاسكندرية، وخزائن الكتب الغنية بالمغرب نسخ كثيرة، إضافة إلى ما في هذه المكتبات من مصورات هذا الكتاب، مما ييسر أمر الحصول على أتمّها وأحسنها، قصد الموازنة بينها، والوقوف على مواضع الزيادة أو النقص أو الاختلاف فيها، كما أنّ هناك عددًا غير قليل من مختصراته، وتجريداته القديمة، التي طبع عدد قليل منها، ولا يزال الباقي مخطوطًا، ويمكن الإفادة منه في أثناء تحقيق الأغاني وطبعه، كما يمكن الاستئناس بطبعاته السابقة، وعلى رأسها طبعة دار الكتب، التي كان جلّ اعتماد محققيها على بعض ما توافر في الدار إذ ذاك من هذه المخطوطات؛ إذ لا تزال هذه الطبعة أكمل طبعاته.

وعلى الرغم من ذلك كله، إلا أنّ محققي الطبعة الأخيرة بدار صادر قد اقتصروا في تحقيق هذا الكتاب الضخم على مخطوطة يتيمة وناقصة، هي مخطوطة برلين، أو مصورة منها، ومصورة من نسخة التيمورية الناقصة أيضًا: «ولم نستفد منها كثيرًا؛ لأنّ الخط فيها باهت لا يكاد يقرأ، ولعل ذلك من سوء التصوير»[٥٩]، وهي - على كل حال- مما كان محققو الأغاني قد اعتمدوا عليه في طبعة دار الكتب، التي اتخذها محققو دار صادر أصلاً وفرعًا، فلم تنج كسابقتها- من مواطن السقط وغيره، وزادت عليها في بعض المواطن.

ولعل أول ما يمكن الوقوف عليه من هذه المواطن إغفال «أخبار حارثة بن بدر» بصفحاتها الخمسين[٦٠]، وهي من أخبار الشعراء في الجزء الثامن من طبعة دار الكتب، أو غير هذا الجزء في بعض الطبعات، ولم ترد في الأجزاء العشرين من طبعة بولاق أو الساسي، وجاءت فيما استدركه برنو في الجزء الحادي العشرين، وسقطت من الأجزاء المصورة من طبعة الدار قبل استكمالها، وألحقت بالجزء السادس عشر منها، مع الإشارة إلى أنها في الأصل تابعة للجزء الثامن، وكان لذلك كله أثر - على ما يبدو- في عدم ورودها في طبعة صادر.

ومما كان يمكن استدراكه وتصحيحه، أو الوقوف على حقيقته، وبيان القول الفصل فيه، مما لا يزال ظاهرًا في طبعات الأغاني المكررة أو المختلفة، ولم نجد حوله في هذه الطبعة الجديدة أي ملاحظة أو تعليق، قول أبي الفرج بعد صوت: «الشعر لوضاح اليمن، والغناء لصباح الخياط، وفي أبيات من هذه القصيدة ألحان عدّة، أخّرت

ذكرها إلى أن تنقضي أخبار وضاح، ثم أذكرها بعد ذلك إن شاء الله»[٦١]. ولم نجد لهذه الأبيات أو لأخبار صباح أثرًا في الأغاني كلّه.

ونقع في الجزء الثامن على قوله بعد صوت «الشعر لأبي فرعة الكناني، والغناء لجرادتي عبد الله بن جدعان»[٦٢]، ثم أتى على سرد أخبار الجرادتين دون أخبار الشاعر قبلهما أو بعدهما على عادته.

وفي هذا الجزء نفسه نقف على قوله بعد صوت: «الشعر للعباس بن الأحنف، والغناء لسليمان الفزاري»[٦٣]، ثم أتى سرد أخبار العباس، ولم نعثر على شيء من أخبار سليمان، التي ينبغي أن ترد بعد أخبار الشاعر.

وفي الجزء التاسع وجدناه يذكر الأرمال الثلاثة، ويسرد أخبار شاعرين من شعرائها دون الثالث[٦٤].

ومما يلحق بذلك قوله في الدفاع عن ابن المعتز: «عدلوا عن ثلبه بالآداب إلى التشنيع عليه بأمر الدين وهجاء آل أبي طالب... وهم أوّل من فعل ذلك... وأنا أذكر ذلك بعقب أخباره، مصرحًا به على شرح إن شاء الله»[٦٥]. بيد أننا لم نعثر على شي من ذلك بعقب أخباره، أو في موضع آخر من الكتاب.

وإذا كنّا لا نجرؤ على الحكم القاطع بسقوط هذه الأخبار من الكتاب، قبل النظر الدقيق في مخطوطاته كلها أو جلها، وتلك مهمّة من يتصدى لإعادة تحقيقه، فإنّ هنالك بعض الملاحظات التي ترجح ذلك، منها أننا وجدناه يؤكد أنه سيذكر بعض تلك الأخبار أو الأشعار في موضع محدد، وأنّ من عادته أن يأتي على سرد أخبار الشاعر، ثم أخبار المغني بعد ذكر الصوت، ولم يكن لبعض هذه الأخبار ذكر في الأغاني، كما لم تكن هنالك إشارة إلى عدم إلمام أبي الفرج بشيء منها على عادته في مثل هذه الأحوال والمقامات[٦٦]، وفي ذلك كلّه ما يدعو إلى الاعتقاد بسقوط هذه الأخبار أو الأشعار من بعض النسخ الخطيّة.

ومما وقع لبعض الأشعار المروية في هذا الكتاب من سقط أو نقص أبيات السيد الحميري، التي سقط صدر البيتين الأولين منها، ولم يبق منهما سوى العجز، ولم يحاول المحققون البحث عنها في مصدر آخر، أو الإشارة إلى ذلك في الحاشية، وكذلك كان شأن بيت شعر عمر بن أبي ربيعة أيضًا[٦٧].

وربما أدى سقوط بعض الكلمات، أو تحريفها، إلى الاعتقاد بسقوط بعض أخبار الكتاب، أو الظن باختلال ترتيبه، ومن ذلك ما نجده في أخبار مروان بن أبي حفصة، التي وردت في موضعين متباعدين من الأغاني، نقرأ في أولهما (ج١٢) قوله: «وخبره في ذلك يذكر في هذا الموضع من الكتاب»[٦٨]، ولا نقع على هذا الخبر في هذا الموضع من الكتاب، وإنما في غير هذا الموضع، وضمن أخباره الثانية في الجزء الثالث والعشرين[٦٩]، وفي ذلك ما يدل على سقوط كلمة غير من الجملة في طبعة دار الكتب وتابعتها في ذلك طبعة دار صادر، كما تابعتها فيما أصاب بعض أسانيده من سقط أو نقص أو تحريف أو تصحيف في مواضع كثيرة، منها قوله: «وذكر إسماعيل بن الساحر قال: أخبرنا أحمد بن عبد العزيز الجوهري...»[٧٠]، وذلك يعني أنّ إسماعيل يروي عن الجوهري، وبينهما زمن بعيد!! فالأول راوية السيد الحميري[٧١]، والثاني من شيوخ أبي

الفرج[٧٢]، وفي ذلك ما يدل على أنّ أصل السند هو ذكر إسماعيل بن الساحر فيما {أخبرنا} أحمد بن عبد العزيز الجوهري.

ومما يشبه ذلك أيضًا ما نجده في هذا السند: «حدثنا يحيى بن محمد بن إدريس عن أبيه»[٧٣] في حين نجد السند المذكور قبله على هذه الصورة: «حدثنا يحيى بن علي عن محمد بن إدريس عن أبيه»[٧٤]، ويحيى بن علي من خاصّة شيوخ أبي الفرج، أكثر من الرواية عنه في الأغاني، وقد أجازه برواية أخبار محمد بن إدريس عن أبيه[٧٥]، ولسنا نعرف له رواية عن شخص اسمه يحيى بن محمد بن إدريس.

ومن ذلك أيضًا ما نجده في هذا السند: «أخبرني الحسن بن علي العنزي»[٧٦]، وهو: الحسن ابن علي الخفاف الذي يروي عن الحسن بن علي العنزي، وأبو الفرج لايروي عن العنزي مباشرة، وإنما عن طريق عمه أو غيره، والسند ينبغي أن يكون: أخبرني الحسن بن علي عن العنزي»، وقد تكررت صورة هذا السند لديه[٧٧].

وفي الكتاب من أخطاء الوراقين والناسخين أشياء كثيرة ينبغي الإشارة إليها عند تحقيقه، ومن ذلك قولهم: «وهذا البيت في الغناء وليس في القصيدة، فأضفناه كما يضيف المغنون إذا اختلف الروي والقافية»[٧٨]، وصنيع المغنين هذا إنما يكون في حال اتفاق شعرين لشاعرين مختلفين في الروي والقافية والوزن، مما ييسر لهم إضافة هذا إلى ذاك، كما ذكر أبو الفرج نفسه أكثر من مرّة[٧٩]، وفي ذلك ما يدل على أنّ الكلمة هي: اتفق بدلاً من اختلف.

ومن جملة هذه الأخطاء ما نقع عليه في أخبار ابن هرمة؛ إذ بعث إلى حسن بن الحسن بن علي بأبيات يلتمس فيها زقًّا من نبيذ، وقد تكرر ذكر هذا الخبر في موضعين متباعدين من الأغاني، وأشار أبو الفرج في الموضع الثاني منهما إلى تكراره بقوله: «وقد ذكرته في أخبار ابن هرمة»[٨٠]، ومع ذلك فقد اسم حسن إلى إبراهيم بينهما، ولو رجع المحققون إلى أخبار ابن هرمة لتنبهوا إلى ذلك، ولم تخل بعض الأصول الخطيّة التي اعتمد عليها محققو الدار أو غيرهم من عبث الوراقين، ويمكن الوقوف على حقيقتها بالمقابلة أو المعارضة بأصول أخرى في أثناء إعادة تحقيقه، وكان ينبغي فعله في طبعة صادر، ومن ذلك أخبار بيهس الجرمي، التي وردت في جزئين متباعدين من أجزائه، ولم يرد منها في الجزء الثاني عشر سوى اسمه ونسبه وخبر مبتور من أخباره، ثم وردت في الجزء الثاني والعشرين كاملة، وقد تكرر فيها الصوت نفسه، واسم بيهس ونسبه، وذلك الخبر بتمامه هنا في هذا الجزء وبقية أخبار بيهس[٨١]، ومن المرجح لدينا أنّ موضع هذه الأخبار هو الجزء الثاني والعشرين فحسب[٨٢]؛ إذ كانت هنالك مناسبة تدعو إلى سردها بعد أخبار شعراء يهود مباشرة، حيث نفذ إليها من خلال صوت من شعر بيهس مأخوذ من لحن ابن صاحب الوضوء في بعض أشعار اليهود، التي كان قد انتهى من سردها قبل قليل، ووجد في ذلك مناسبة لسرده أخبار بيهس بعدها في هذا الجزء الثاني والعشرين، ولم تكن هنالك مناسبة لسرد هذه الأخبار أو بعضها في الجزء الثاني عشر، من خلال الصوت نفسه من شعر بيهس، والمأخوذ من لحن ابن صاحب الوضوء في بعض أشعار يهود، كما تكرر في التعليق على هذا الصوت في الموضعين، وليس لأشعار اليهود ذكر في الجزء الثاني عشر.

أما «أخبار عمرو بن سعيد»[٨٣] فلا نقع منها إلا

على اسمه ونسبه فحسب، ثم تابع حديثه عن معبد وأصواته، التي كان من جملتها صوت من شعر هذا الشاعر، الذي ورد ذكره عارضًا ضمن أخبار معبد، فذكر نسبه، ولم يقصد إلى سرد أخباره أو أخبار غيره في هذا المقام، ويبدو أنّ بعض الناسخين قد جعل لذلك عنوانًا مفردًا هو: «أخبار عمرو بن سعيد بن زيد»، ومن المرجح لدينا أنّه ليس من صنع المؤلف.

ولم تتجاوز «أخبار المتلمس» وصفحة واحدة، أتى فيها على ذكر اسمه وخبر يتصل بنسبه، لنقرأ بعد ذلك قول الناسخ: «هنا انقطع ما ذكره الأصفهاني»[٨٤]. والانقطاع هنا متعلق بأخبار المتلمس، وليس بكتاب الأغاني، وقد وردت في المطبوع منه في آخر صفحة من آخر أجزائه، وهي ليست من أخبار هذا الجزء الأخير في أصل تجزئة المؤلف، ووردت في نسختي ميونيخ في موضعين مختلفين، كما ذكر محقق الجزء الرابع والعشرين من طبعة دار الكتب[٨٥]، وسقطت هذه الترجمة من طبعتي بولاق والساسي، ووردت في الجزء الحادي والعشرين الذي جمعه برونو، واستدرك به طبعة بولاق، وأضاف إلى ما أورده الأصفهاني ترجمة مطولة للمتلمس، منقولة من أحد الأصول الخطيّة للأغاني؛ إذ قام ناسخ هذا الأصل بإضافتها إليه، وهي غير واردة أصلاً في مختار ابن منظور، وما هو موجود منها في طبعة بيروت للمختار[٨٦] منقول عن طبعة دار الثقافة للأغاني[٨٧]، وكانت بدورها قد نقلته من الجزء الحادي والعشرين لبرونو، وقد ألمح محققو طبعة دار صادر للأغاني إلى شيء من ذلك في قولهم: «أجريت محاولات لاستيفاء ترجمة المتلمس من غير كتاب الأغاني، وقد آثرنا أن نبقي كتاب الأغاني كما وضعه مؤلفه»[٨٨]، وقد وردت «أخبار المتلمس» أو ما بقي منها، في الصفحة الأخيرة من الجزء الأخير من هذه الطبعة، وهو ليس موضعها الأصلي «كما وصفه أبو الفرج»، ولم يكن عسيرًا على المحققين البحث عن موضع هذه الأخبار، وبقيتها في النسخ الخطيّة الكثيرة التي أشار إليها برونو وغيره كما أسلفنا.

ومن مواطن الخلل والاضطراب التي لا تزال ظاهرة في طبعات هذا الكتاب، ومنها الطبعة الأخيرة أيضًا، ما نجده في «أخبار شعراء اليهود»، التي وردت في جزئين متباعدين من الأغاني، وكانت حافلة بأوهام شتى، ربما كان أبو الفرج بريئًا من كثير منها.

وتبدأ أخبار هؤلاء الشعراء في الجزء الثالث بصوت من شعر أحدهم، وقال أبو الفرج بعده: «الشعر لغريض اليهودي: وهو السموأل بن عادياء، وقيل لابنه سعية».. وغريض هذا من ولد الكاهن ابن هرون بن عمران»[٨٩].

وانتقل بعد ذلك إلى ذكر ابنه سعيه فقال: «وأما سعية فقد كان ذكر خبر جده السموأل غريض بن عادياء في موضع آخر، وكان سعية شاعرًا، وهو الذي يقول لما حضرته الوفاة يرثي نفسه (الأبيات).. وأسلم سعية، وعمِّر طويلاً، ويقال إنّه مات في آخر خلافة معاوية... وقال له (معاوية): أنشدني شعر أبيك يرثي نفسه، فقال: {الأبيات السابقة نفسها}»[٩٠].

فغريض هنا في هذا الجزء هو السموأل بن عادياء، وسعية ابنه تارة، وحفيده تارة أخرى، والأبيات المذكورة منسوبة إلى سعية، ثم نجدها بعد عدة أسطر قليلة تنسب إلى أبيه !!

وإذا ما انتقلنا إلى أخبار السموأل ثم سعية في الجزء الثاني والعشرين؛ فإنّ الأمر يصبح أدهى وأمر؛ إذ تبدأ هذه الأخبار بصوت يقول أبو الفرج

بعده: «الشعر للسموأل بن عادياء... وهو السموأل ابن غريض بن عادياء...، وقال عمر بن شبة: هو السموأل بن عادياء، ولم يذكر غُريضًا»[٩١].

وانتقل بعد ذلك إلى: سعية بن غريض بن عادياء أخي السموأل... شاعر ومن شعره {الأبيات...}»[٩٢]، وكانت هذه الأبيات قد وردت في الجزء الثالث، منسوبة إلى سعية بن غريض بن السموأل، حيث كان ابن السموأل تارة وحفيدة تارة أخرى.

وهكذا تختلط أخبار هذين الشاعرين، وأسماؤهما، وأشعارهما، فتختلف ما بين سطر وسطر، وصفحة وأخرى، وجزء وآخر، على الرغم من قلتها؛ إذ لا يتجاوز مجموعها من الجزئين عشر صفحات، من غير أن نجد لذلك تفسيرًا واضحًا، وربما كان للناسخين أثر في ذلك، وقد اكتفى محققو هذه الطبعة بالقول: «وقول أبي الفرج إن غريضًا هو السموأل مستغرب، فهو يذكر السموأل بأنه ابن غريض،» أو القول: «أنظر أبو الفرج في القول {كذا} إن السموأل جد سعية. فهو في جميع المصادر أخوه»[٩٣]. وقد مرّ بنا قبل قليل أنه قد جُعل: ابن السموأل، ثم حفيده، ثم أخوه، كما جُعل السموأل: غريضًا {بالغين}، وابن غريض أو عريض {بالعين} ووالد غريض أيضًا!! إضافةً إلى اختلاط أشعارهما أيضًا.

ومن المسائل المهمّة التي ينبغي الوقوف عندها مطولاً، وأشار إليها الدكتور عباس في مقدمة التحقيق إشارة سريعة[٩٤]، على الرغم من أهميتها، مسألة ما يمكن أن يكون قد سقط من أخبار العتاهي والنواسي، أو نسيه أبو الفرج بعد أن وعد بذكره، وهي مسألة قديمة جدًّا، تستوجب إنعام النظر فيها، وتوثيق ما يتصل بها من نصوص وأقوال وأخبار، قصد الوصول إلى حقيقتها.

وقد تنبه ياقوت (٦٢٦هـ) إلى هذه المسألة، فقال في أثناء حديثه عن أبي الفرج وأغانيه: «وجمعت تراجمه، فوجدته يعد بشيء، ولا يفي به في غير موضع منه، كقوله في أخبار أبي العتاهية: وقد طالت أخباره هاهنا، وسنذكره مع خبر عتبة في موضع آخر، ولم يفعل. وقال في موضع آخر: «أخبار أبي نواس مع جنان خاصة؛ إذ كانت سائر أخباره قد تقدمت، ولم يتقدم شيء من ذلك، وما أظن إلا أن الكتاب قد سقط منه شيء، أو أنّ النسيان قد غلب عليه»[٩٥].

وهنالك بعض الفروق الدقيقة بين ما أورده ياقوت وما هو مذكور من المطبوع الذي بين أيدينا من الأغاني، حيث نقرأ فيه في صدر أخبار العتاهي قول أبي الفرج: «ذكر نسب أبي العتاهية وأخباره، سوى ما كان منها مع عتبة، فإنه قد أفرد لكثرة الصنعة تشبيبه بها، وأنها اتسعت جدًّا، فلم يصلح ذكرها هنا؛ لئلا تنقطع المائة الصوت المختارة، وهي تذكر في موضع آخر إن شاء الله»[٩٦]. وقال في آخر أخباره: «ولم أذكر هاهنا مع أخبار أبي العتاهية أخباره مع عتبة، وهي من أعظم أخباره، وفيها أغان كثيرة، وقد طالت أخباره هاهنا، فأفردتها»[٩٧]. كما نقرأ في صدر أخبار النواسي قول أبي الفرج: «أخبار أبي نواس وجنان خاصة؛ إذ كانت أخباره قد أفردت خاصة»[٩٨].

ولعل مما لا يخفى ما لهذه الفروق والاختلافات الدقيقة من أثر في تفسير هذه الأقوال والوقوف على حقيقتها، فقوله عن هذه الأخبار إنه لم يذكرها هاهنا، وإنما آثر أن يفردها، أو أنها قد أفردت خاصّة (وليس تقدمت، كما ورد عند

ياقوت)، إنما يدل - بادئ الرأي - على أنه ربما يكون قد أفرد تلك الأخبار بكتاب آخر من كتبه، أو ضمّنها بعض هذه الكتب التي تليق بها ككتاب مجموع الآثار والأخبار[99]، أو كتاب الأخبار والنوادر[100]، أو غيرها من كتبه الكثيرة التي لم تصل إلينا؛ إذ وجدناه يستعمل كلمة: هاهنا للدلالة على كتاب الأغاني، وكلمة أفردتها للدلالة على إفرادها بكتاب آخر كقوله: «وقال القتّالُ قصائد كثيرة، ولم أذكرها هاهنا لطولها، وإنما نذكر هاهنا لمعًا، وسائره مذكور في كتاب: (جمهرة أنساب العرب)[101]، وقوله في مقدمة الأغاني: «ولم يستوعب كل ما غني به في هذا الكتاب... إذ كان قد أفرد لذلك كتابًا مجردًا من الأخبار»[102]، وقوله في أخبار علي بن أديم ومحبوبته: «وله معها حديث طويل، في كتاب مفرد»[103].

ومما يقوي ذلك ويرجحه أننا لم نقع في الأغاني كله على إشارة واحدة إلى تلك الأخبار أو إحالة إليها، على عادته في أخبار سائر الشعراء، الذين تتكرر أخبارهم في أكثر من موضع في كتابه، كما مرّ بنا قبل قليل في أخبار السموأل وسعية، وكقوله في أخبار علي بن أمية: «وقد تقدم خبر أخيه في مواضع من هذا الكتاب»[104]، وقوله: «وقد تقدم خبر أبيه»[105]، وقوله: «وقد تقدم من خبر لبيد ما فيه الكفاية»[106]، وقوله: «وقد تقدم هذا النسب في أخبار عويف القوافي»[107]، وقوله في بعض أخبار الفرزدق: «وأخباره تأتي بعد هذا في موضع آخر»[108]، وقوله في أخبار مروان بن أبي حفصة، التي تكررت في كتابه: «وقد تقدم خبره ونسبه»[109]، وذلك كلّه مما نجده فعلاً، ونقع عليه في أجزاء سابقة أو لاحقة من الأغاني، في حين لم نجد فيما ذكر من أخبارهما أو أشعارهما، على حين وجدناه يشير في أخبار بعض الشعراء إلى بعض أخبار العتاهي أو النواسي - على طولهما - إشارة إلى شيء قد تقدم أو سيأتي من أخبارهما أو أشعارهما، على حين وجدناه يشير في أخبار بعض الشعراء إلى بعض أخبار النواسي، ويعد بذكرها، ثم يذكرها فعلاً، كقوله: في أخبار حسين بن الضحاك: «وكان أبو نواس يأخذ معانيه في الخمرة، وأخبارهما في هذا المعنى تذكر في مواضعها»[110]، ويقول في أخبار الوليد بن يزيد: «وله في ذكر الخمرة أشعار كثيرة، قد أخذها الشعراء، وأبو نواس خاصة، ولولا كراهة الإطالة لذكرتها هاهنا»[111]، ولم يكن يحيل إلى أخبار أبي نواس مع جنان، التي لا وجود لها في الأغاني.

على أن المسألة لا تقف عند هذه الحدود فحسب، وإنما تتعداها إلى بعض الملاحظات الأخرى أيضًا، ومنها أننا وجدنا ياقوتًا نفسه يقول في أخبار علي الدهكي تلميذ أبي الفرج: «وقد وقعت إلينا إجازة برواية كتاب الأغاني عن أبي الفرج، كما وقعت إلينا إجازة برواية هذا الكتاب أحسن من هذه»[112]، وذلك يعني أن بين يديه نسختين من الأغاني، أو إجازتين متصلتين بروايته، إضافة إلى النسخ الأخرى التي أشار في عدة مواضع من معجمه إلى أنه وقف عليها[113]، من غير أن يجد فيها جميعًا شيئًا من أخبار العتاهي أو النواسي، التي أشار إليها.

كما صرح ياقوت باطلاعه على أقدم مختصر للأغاني، وهو مختصر الوزير المغربي (٤١٨هـ)، الذي يعود إلى عصر أبي الفرج تقريبًا، ونقل بعض النصوص الواردة في مقدمة هذا المختصر[114]، ويبدو أنه لم يكن يتضمن شيئًا من هذه الأخبار أيضًا؛ إذ لو كان الأمر كذلك لأشار إليه ياقوت أو نبّه عليه.

كسر الاحتكار مهمة الدولة في الأمن الغذائي

وكذلك كان شأن معاصره ابن واصل الحموي (٦٩٧هـ)؛ إذ قام بتجريد الأغاني، واطلع على أقدم مختصريه للوزير المغربي، ونقل إلينا شيئًا من مقدمته، ولم يجد فيه أو فيما بين يديه من نسخ الأغاني شيئًا من هذه الأخبار، فلم يرد لها ذكر في تجريده[١١٥].

كما قام ابن منظور (٧١١هـ) باختصار الأغاني، ولم يجد هذه الأخبار في نسخه التي وقف عليها، كما لم يجدها في مختصر آخر قديم للأغاني للزبيري المصري (٥٦٣هـ)، الذي صرح باطلاعه عليه، ونقل بعض ما ورد في مقدمته من نصوص وأقوال، كما مر بنا قبل قليل، فقد قام ابن منظور بصنع ترجمة موسعة لأبي نواس، وضمنها مختصره، وقال في صدرها: «هذه الترجمة ترجم عليها أبو الفرج بما صورته: أخبار أبي نواس وجنان خاصة؛ إذ كانت سائر أخباره قد ذكرت. ولم أجد لأبي نواس ترجمة مفردة في نسخ الأغاني التي وقفت عليها، وما أدري هل أغفل أبو الفرج ذكره في كتابه، أم سقطت ترجمته من كتابه»[١١٦]. ومن الملاحظ أنه قال على لسان أبي الفرج إنّ «سائر أخباره قد ذكرت»، وما بين أيدينا من نسخ الأغاني المطبوعة تقول «قد أفردت»[١١٧]، ولعل في قوله بعد ذلك: «ولم أجد له ترجمة مفردة»، ما يدل على أنّها: قد أفردت، وليس: قد ذكرت.

وكذلك فعل الأديب المغربي عبد القادر السلوي (من رجال القرن الثاني عشر الهجري) في مختصره للأغاني، إذا أضاف إليه ترجمة موسعة لأبي نواس، وقال في خاتمتها: «وليست من تراجم الكتاب الأصلية»[١١٨]، وأتى بعدها على ذكر: «أخبار أبي نواس وجنان خاصة» كما وردت في الأغاني.

وفي ذلك كله ما يؤكد أن أصول هذا الكتاب الخطيّة التي اطلع عليها هؤلاء المؤلفون - على تعدد عصورهم وأمصارهم - لا تتضمن شيئا من تلك الأخبار، كما أن النسخ المخطوطة التي وصلت إلينا، واعتمد عليها محققوه على تعدد طبعاته لا تشتمل على شيء من هذه الأخبار، مما يدعونا إلى حسم القول في هذه المسألة التي طال الحديث عنها قديما وحديثا، والحكم الجازم بأن هذه الأخبار لم تسقط من الأغاني؛ لأنها غير واردة فيه أصلاً[١١٩].

الحواشي والفهارس:

وإذا ما تجاوزنا أخبار الأغاني، وما بدا لنا فيها من ملاحظات، تشمل هذه الطبعة الأخيرة خاصة، وغيرها من طبعات الكتاب؛ إذ كان بعضها ينقل من بعض، أو يعتمد عليه اعتماداً كبيراً، فإن هنالك بعض الملاحظات الأخرى التي تتصل بحواشي هذه الطبعة وفهارسها؛ إذ لاحظنا أن تخريج الأشعار في هذه الحواشي لم يجر على سنة واحدة، أو منهج محدد، وإذا ما ضربنا لذلك بعض الأمثلة نجد أن الأشعار الواردة في الجزء الثالث والعشرين لم تخرج من دواوين الشعراء، ونجد الأشعار الواردة في أخبار دعبل في الجزء العشرين، قد خرج بعضها ولم يخرج بعض، كما نجد كثيرًا من هذه التخريجات، وقد جاءت على هذه الصورة: ديوانه... عن الأغاني[١٢٠]!!، ولعل من الأجدى البحث عن هذه الأشعار في مصدر آخر حتى لا تكون البضاعة قد ردت إلينا!.

أما الفهارس فقد توزعت في جزئين: إذ تبدأ في أواخر الجزء الرابع والعشرين بفهرس الموضوعات، الذي يشتمل على صفحات قليلة[١٢١]، كان بالإمكان ضمها إلى الجزء الخامس والعشرين؛ ليكون خالصًا لمجمل الفهارس؛ إذ

اشتمل على: فهرس المائة الصوت المختارة، وفهرس القوافي، وفهرس الشعراء، وفهرس الأمثال، فالمصادر والمراجع، وأغفل المغنين، وسائر الأعلام، والأيام أو الوقائع والحروب، وهي من الفهارس المهمّة، التي لا يستغني عنها باحث في مثل هذا الكتاب الضخم.

فقد توالت أرقام الصفحات في فهرس الشعراء وطوّلت من غير مسوّغ، وقد جرت العادة على ذكر أخبار شاعر كالفرزدق مثلاً برقمين، يشتملان على بدايتها ونهايتها، والجزء الذي وردت فيه بين قوسين أو بخط غامق أو فاحم: (أخباره: ٢١/١٩٣ -٢٨٣، إذ سيرد ذكر اسمه في كل صفحة منها تقريبًا، ولسنا نرى مسوّغًا لذكرها صفحة فصفحة، كما هو الشأن في فهارس الشعراء في هذه الطبعة، أما المواضع الأخرى التي يرد فيها ذكره فينبغي الإشارة إليها جميعًا كما هو الشأن هنا أيضًا.

ولم تخل فهارس الشعراء أو القوافي خاصة من شيء غير قليل من السقط أو التقصير، ومن ذلك مثلاً: الحارث بن خالد المخزومي: ٩/١٦٧، ١٦٩، والصحيح: ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩. وعبد الرحمن بن الحكم: ١٥/ ٧٩، ٨٢. والصحيح: ٧٣، ٧٤، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٤. ومروان الأصغر: ١٢/ ٥٢، ٥٣.. والصحيح: ٥٢ إلى ٥٨. على التوالي؛ إذ يرد اسمه في كل صفحة. أم حكيم بنت يحيى: ١٦/١٨٦، وفي هذا الموضع إشارة إلى صوت من شعرها، أما أخبارها التي وردت بعد ذلك: ١٦/١٨٧ إلى ١٩٢، وفي كل صفحة منها يتكرر ذكر اسمها تقريبًا، وليست هنالك إشارة إلى هذه الصفحات في الفهرس. علي بن أمية: ١٢/١٠٠، وما بعدها، ولا ذكر لها في الفهرس. بيهس الجرمي: ٢٢/٩٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩، والصحيح: ٩٥ إلى ١٠٠ على التوالي.

الأحوص: ١٢/٧٨، ٨٤، وله في هذا الجزء من ٧٦إلى ٨٠ أخبار متصلة، يرد ضمنها اسمه في كل صفحة. عمر بن أبي ربيعة: ٩/٩. لا ذكر له في هذه الصفحة. علي بن أمية ٢٣/٩٦، ليس له ذكر في هذه الصفحة. الفرزدق: ٢١/١٩٢ صوت من شعره، ولم تذكر الصفحة في فهرس الشعراء. المتلمس: له أبيات عينية ٢٤/١٤٥، وبيت آخر ١٤٦، ولم يرد لذلك ذكر في فهرس القوافي. غريض: وقد ورد ذكره في الفهرس ٣/٧٩، وما بعدها، و١٩، ٢١. وهو السموأل، كما قال أبو الفرج: ٣/٧٩. ولعل من المفيد الإشارة إلى ذلك بالقول: وانظر السموأل، الذي وردت أرقام الصفحات التي كان له ذكر فيها في هذا الفهرس.

ذلك ما بدا لنا في أثناء تقليب النظر في هذه الطبعة الجديدة من كتاب الأغاني، أو ديوان العرب، كما يقول ابن خلدون[١٢٣]، وكنا نأمل أن تكون أكمل من سابقاتها من طبعاته الكثيرة، وأبرأ من فاحش الخطأ، وضعف التحقيق، وقلة التوثيق الذي لا يزال ظاهرًا في كثير منها، ومما لا شك فيه أنه لا يزال بحاجة إلى طبعة علميّة جديدة، تعتمد على مخطوطاته الكثيرة الموزعة في مكتبات كثير من البلدان، أو جلّ هذه المخطوطات، أو أكملها وأحسنها، وتستأنس بتجريداته ومختصراته القديمة التي وصلت إلينا، المطبوع منها، أو المخطوط، وتنظر فيما كتب حول الأغاني، وصاحبه من أبحاث ودراسات، وتعتمد المعارضة والموازنة منهجًا في التحقيق والتوثيق، وتصنع له فهارس تامّة ووافية، فتقدم لنا هذا الكتاب الجليل وللدار التي يطبع فيها: تحية، واستجابة لأمنية طالما كنّا نرجو أن تتحقق، كما يقول الدكتور: إحسان عباس في مقدمة هذه الطبعة، والله الهادي إلى الصواب.

كسر الاحتكار مهمة الدولة في الأمن الغذائي

الحواشي

(١) مقدمة ابن خلدون:١٠٧٠.
(٢) أبو الفرج الأصبهاني وكتابه الأغاني، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع١/ س١٩٩٨/٩٠.
(٣) مؤلفات أبي الفرج الأصفهاني وآثاره، التراث العربي، ع٧/ س١٩٨٢/١٧٦.
(٤) الأغاني، ط. دار صادر: ١٤/١.
(٥) المصدر نفسه:١/٥-٦.
(٦) تاريخ بغداد: ١١/٤٠٠.
(٧) الأغاني، ط. دار صادر:٦/١. ويقال: أصفهان، وأصبهان، وإصبهان.
(٨) الفهرست، ط. طهران:١٢٧. وينظر مقدمة المحقق:ج، وفيها إشارة إلى أن ما يوضع بين قوسين لا وجود له في طبعة فلوجل، وينظر: ط مصر التجارية:١٧٢أيضًا.
(٩) الفهرست، ط. طهران:١٥٨، حيث يقول ابن النديم: «حدثني أبو الفرج الأصبهاني» و١٦١، ٧٥حيث يقول: «حدثنا علي بن الحسين القرشي».
(١٠) الأغاني، ط. دار الكتب:١٠/٦٧.
(١١) المصدر نفسه: ١٦/٣٨٤.
(١٢) مقاتل الطالبيين: ٦٩٨.
(١٣) الأغاني، ط. دار الكتب:٢٣/٢٢، ودار صادر:٢٣/٣٣، وينظر: ط. دار الكتب:٣/١١٤، و٢٤/٥٢.
(١٤) ينظر مثلاً ط. دار الكتب:٤/١٣٢، و ٢١/٢٧٩، و ٢٣/ ٩٧، و١٠٠، ومواضع كثيرة جدًا.
(١٥) جمهرة أنساب العرب:١٠٧، وذكر أن لمروان عقب بأصبهان ومصر.
(١٦) الأغاني، ط. دار الكتب:٨/١٧٨و١٣/٢٢٨، و ١٤/٢٠، و٣٣٢، ومواضع كثيرة جدًا.
(١٧) ظهر الإسلام:٢/٥.
(١٨) الأغاني، ط. دار الكتب: ٦/١٧٣.
(١٩) المصدر نفسه:١/١، وط. دار صادر:١/٢٣.
(٢٠) الأغاني، ط. دار صادر:١/٨.
(٢١) الفهرست،ط. طهران١٢٨- والتجارية بمصر:١٧٣.
(٢٢) ذكر أخبار أصبهان:٢/٢٢.
(٢٣) تاريخ بغداد:١١/٤٠٠.
(٢٤) المصدر السابق نفسه.
(٢٥) معجم الأدباء:١٣/٩٥.
(٢٦) معجم الأدباء:١٣/٩٥
(٢٧) أدب الغرباء:٨٨.
(٢٨) الأغاني، ط. دار صادر: ١/٩-١٠.
(٢٩) الفهرست، ط. مصر:١٤١، وط. طهران:١٩٠، ووفيات الأعيان:٢/١٧، وكشف الظنون:١/ ٧٧٠، ٧٧٩.
(٣٠) رنات المثالث والمثاني:١/١٣.
(٣١) كشف الظنون:١/٧٧٠.
(٣٢) كشف الظنون:١/٧٧٩.
(٣٣) الأغاني، ط. دار الكتب:١/٣١، ثم ينظر مثلاً: أبو الفرج الأصفهاني للأصمعي عبد الجواد:١٥٩، وتاريخ الأدب العربي لفروخ:٢/٤٩١، ودراسة كتاب الأغاني لداود سلوم:٧ وغيرها.
(٣٤) ذكره صاحب الفهرست:١٧٣، ويتيمة الدهر:٣/٣٠٨، وتاريخ بغداد:١١/٣٩٨، وإنباه الرواة:٢/٢٥٢، وتجريد الأغاني:١/٥، ووفيات الأعيان:٣/٣٠٨، ومعجم الأدباء:١٣/٩٩(مصحفًا إلى الديانات).

والبداية والنهاية: ١١/٣٦٣(مصحفًا إلى: المزارات، وأشار إلى أنه ورد كذلك عند ابن خلكان في الوفيات، وفيه: الديارات، مما يدل على التصحيف)، وكشف الظنون:١/٧٦٢.

وجمع جليل العطية بعض النصوص التي اعتقد أنها منقولة منه، وضمّ إليها نصوصًا أخرى حول الديارات، وطبعها بعنوان: كتاب الديارات، لأبي الفرج الأصفهاني- تح. {كذا} جليل العطية!! (دار رياض الريس لندن – ١٩٩١)، وكذلك فعل في كتاب القيان (دار رياض الريس – لندن ١٩٨٩)، ونقل في مقدمتهما نقلاً حرفيًا أو ملخصًا ماورد في بحثنا: مؤلفات أبي الفرج الأصبهاني وآثاره: مجلة التراث العربي بدمشق- ع٧- س١٩٨٢- وبحثنا: أبو الفرج الأصبهاني أديب مشهور ومغمور: في عالم الفكر بالكويت، المجلد ١٥-ع١-س١٩٨٤، ولم يشر إلى ذلك.

(٣٥) تفرد السخاوي بذكره في الإعلان بالتوبيخ:١٠٦، وذكر قبله: الغلمان المغنين مما يدل على أنهما كتابان منفصلان من كتب أبي الفرج.
(٣٦) تفرد ابن خلكان بذكره في الوفيات:٣/٣٠٧.
(٣٧) تفرد صاحب الفهرست:١٧٣ بذكره، والمقصود به:هارون بن علي المنجم.
(٣٨) تاريخ بغداد ١١/٣٩٨، وإنباه الرواة:٢/٢٥٢، وتجريد الأغاني:١/٥، ووفيات الأعيان:٣/٣٠٨، وكشف الظنون:٢/١٩٥٢.
(٣٩) ذكرها أبو الفرج في كتابه الأغاني:٨/٣٧٤ و١٠/٩٧(ط. دار الكتب).
(٤٠) الفهرست: ١٧٣، ومعجم الأدباء:١٣/٩٩.

(٤١) الأغاني:٩/١ و١٠ ط. دار صادر، وينظر: دراسة في مصادر الأدب لمكي:١٨١/١.

(٤٢) الأغاني، ط. دار الكتب:١/١، و٧٦/٢، وينظر الفهرست:١٧٣، وتاريخ بغداد:٣٩٨/١١.

(٤٣) الأغاني، ط. دار صادر:١٠/١-١١.

(٤٤) المصدر نفسه:٨/١، وينظر في رحلاته بحثنا ز أبو الفرج الأصبهاني أديب مشهور ومغمورس في مجلة عالم الفكر - مج١٥- ع١- س ١٩٨٤.

(٤٥) معجم الأدباء:٩٧/١٣-٩٨.

(٤٦) تجريد الأغاني: ٥/١.

(٤٧) مختار الأغاني:١/١.

(٤٨) ينظر مثلاً: الحلّة السيراء:٢٠١/١، وتاريخ ابن خلدون- العبر:٣١٧/٤، ونفح الطيب:٣٨٦/١، ٧٢، وتاريخ بغداد:٣٩٨/١١ وغيرها.

(٤٩) معجم الأدباء:٣٣/٢.

(٥٠) تاريخ ابن خلدون - العبر:٣١٧/٤، والحلة السيراء ٢٠١/١-٢٠٢، ونفح الطيب:٣٨٦/١.

(٥١) معاهد التنصيص:٦٣/٢.

(٥٢) ينظر مثلاً دائرة المعارف الإسلامية:٣٨٨/١، وتاريخ بروكلمان:٦٨/٣، ونيكلسون:٤٠، ومصادر الدراسة الأدبية لداغر: ١٦٤/١، ودراسة في مصادر الأدب لمكي: ١٧٠/١، ومناهج التأليف للشكعة: ٣١٢، والأدب العربي في العصر الأيوبي:١٣١.

(٥٣) أبو الفرج الراوية: ٧٦ -٨٨.

(٥٤) ينظر غيرما ذكرناه: وفيات الأعيان: ١٧٢/٢، وكشف الظنون:١٢٩/١، وذكر جليل العطية أنه اطلع على نسخة مخطوطة من هذا المختصر، تقع في مجلدين، في مكتبة باريس برقم ٥٧٦٦و٥٧٦٩، كتبت سنة ٦٩٩هـ في واسط بالعراق - وينظر القيان:٢٣.

(٥٥) معجم الأدباء:٢١٦/١٢، و ٢١٧و١٢٥/١٣.

(٥٦) الأغاني، ط.صادر:١٤/١.

(٥٧) المصدر نفسه:١١/١.

(٥٨) تاريخ التراث العربي١: ٢٨٣/٢-٢٨٤.

(٥٩) الأغاني: ط.دار صادر:١٥/١.

(٦٠) الأغاني - ط. دار الكتب:٣٨٤/٨-٤٥٣، ودار الثقافة: ٤٤٤/٢٣-٥١١، وينظر الحاشية في ص: ٢٤٤.

(٦١) الأغاني، ط. صادر:١٤٧/٦، ودار الكتب:٢٠٨/٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ط. دار صادر:٢٣٤/٨. ودار الكتب: ٣٢٦/٨.

(٦٣) المصدر نفسه - صادر:٢٥٢/٨، ودار الكتب:٣٥١/٨.

(٦٤) المصدر نفسه - صادر:٤٨/٩. ودار الكتب:٦٢/٩.

(٦٥) المصدر نفسه - صادر:٢١٨/١٠. ودار الكتب: ٢٧٦/١٠.

(٦٦) وقد كان ذلك - فيما أحصينا - في سبعة عشر موضعًا في الأغاني كلّه، بالنسبة للشعراء، وأحد عشر موضعًا، بالنسبة للمغنين، أو الأصوات. وينظر في ذلك بحثنا: مقدمة في النقد التوثيقي عند العرب: مجلة المعرفة - دمشق - ع٢٥٦/ س١٩٨٣/٧-٤٧، الحاشية: ٩-٩٥.

(٦٧) الأغاني، ط. صادر:٢٠٦/٧ ثم ١ ١٥٥/١. ودار الكتب: ٢٧١/٧.

(٦٨) المصدر نفسه - صادر:٥٣/١٢. ودار الكتب:٨٠/١٢.

(٦٩) المصدر نفسه - صادر:١٧٧/٢٣، وما بعدها. ودار الكتب:٢١١/٢٣.

(٧٠) المصدر نفسه - صادر:١٩٨/٧. ودار الكتب:٢٦٠/٧.

(٧١) المصدر نفسه - صادر:١٨١/٧. ودار الكتب:٢٢٩/٧-٢٧٨.

(٧٢) المصدر نفسه - صادر:٦٣/١، ١٥٩/٢، ٦٧/١٠، و١٨٢/٧ و٢٠٤،. ودار الكتب: ٢٠٩/١، ٩٧/٢، ٢٩٠/١٠ وغيرها.

(٧٣) المصدر نفسه - صادر:١٠٦/١٨. ودار الكتب: ١٤٧/١٨.

(٧٤) المصدر نفسه - صادر:١٠٥/١٨. ودار الكتب: ١٤٨/١٨.

(٧٥) المصدر نفسه - صادر:١٠٥/١٨. ودار الكتب: ١٤٨/١٨.

(٧٦) المصدر نفسه - صادر:١٨٦/٢٣. ودار الكتب: ١٤٨/٢٣.

(٧٧) المصدر نفسه - صادر:١٧٢/١١س أخبرنا الحسن بن علي عن العنزيس، و١٧٧/٢٣س أخبرنا عمي عن الحسن بن علي: و١٧٥/٢٣وغيرها،. ودار الكتب:٣١٨/١، ١٠٢/١٤، ٢/٢، وما بعدها، ١١، ٢٧٧.

(٧٨) المصدر نفسه - صادر:١٥٨/١٣. ودار الكتب: ٢٢٥/١٣.

(٧٩) المصدر نفسه - دار الكتب:٢٠٨/٩، ١١/ ٢٧٧، ١١٥/٦، ينظر: ٧٠/١٧ (صادر).

(٨٠) المصدر نفسه - صادر:٢٣٦/١١، ثم ٧٢/٦. ودار الكتب:٢٥٢/١ ثم ٩٨/٦.

(٨١) المصدر نفسه، ط. دار صادر:٣٣/١٢، ثم ٢٢/ ٩٦-١٠٠، ودار الكتب: ٤٦/١٢، ثم ١٣٥/٢٢-١٤١.

(٨٢) وقد وردت أخباره في طبعة بولاق في موضع واحد فحسب: ١٩/١٠٧-١١١ بيد أن ذلك الخبر المشار إليه قد سقط منها.

(٨٣) الأغاني، ط. دار صادر:٩/٩٦. ودار الكتب:٩/١٣٠.

(٨٤) المصدر نفسه - صادر:٢٤/١٤٦. ودار الكتب: ٢٤/٢٦١.

(٨٥) المصدر نفسه - صادر:٢٤/٢٦٠.

(٨٦) مختار الأغاني - ط.بيروت:١١/١٠١- ١٣٥.

(٨٧) الأغاني - ط. دار الثقافة عليه السلام بيروت:٢٣/٥٢٤، وينظر:، ط. دار الكتب:٢٤/٢٦١الحاشية.

(٨٨) المصدر نفسه - صادر:٢٤ /١٤٦.

(٨٩) المصدر نفسه - صادر:٣/٧٩-٨١. ودار الكتب: ٣/١١٥-١١٦.

(٩٠) المصدر نفسه - صادر:٣/٩٠-٩١. ودار الكتب: ٣/١٢٩-١٣١.

(٩١) المصدر نفسه - صادر:٢٢/٨٣-٨٤. ودار الكتب: ٢٢/١١٦-١١٧، وينظر:٦/٣٣٣، وفيه: السموأل بن عادياء الغساني.

(٩٢) المصدر نفسه - صادر:٢٢/٨٧. ودار الكتب:٢٢/١٢٢.

(٩٣) المصدر نفسه - صادر:٣/٧٩(الحاشية)، ثم ٣/٩٠(الحاشية).

(٩٤) المصدر نفسه - صادر:١/١٢.

(٩٥) معجم الأدباء:١٣/٩٨-٩٩.

(٩٦) الأغاني- صادر:٤/٥. ودار الكتب:٤/١.

(٩٧) المصدر نفسه - صادر:٤/٨٩. ودار الكتب:٤/١١٢.

(٩٨) المصدر نفسه - صادر:٢٠/١٧. ودار الكتب:٢٠/٦١.

(٩٩) ذكره صاحب الفهرست: ١٧٣، ومعجم الأدباء: ١٣/٩٩.

(١٠٠) الفهرست:١٧٣، ومعجم الأدباء: ١٣/٩٩.

(١٠١) الأغاني- صادر:٢٢/٦. ودار الكتب:٢٢/٣.

(١٠٢) المصدر نفسه - صادر:١/٢٣. ودار الكتب:١/١.

(١٠٣) المصدر نفسه - صادر:١٥/١٧٩. ودار الكتب:١٥/٢٦٦.

(١٠٤) المصدر نفسه - صادر:٢٣/١٢٣، وينظر: ١٢/١٠٠-١٠٨، ط. ودار الكتب:٢٣/١٣٤، وينظر:١٢/١٤٥-١٥٥.

(١٠٥) المصدر نفسه - صادر: ٢٤/٥٦، وينظر: ٦/١٩، ١٨/٢١٩، ودار الكتب:٢٤/٩٧، وينظر: ٦/٢١.

(١٠٦) المصدر نفسه - صادر:١٧/٤٤، وينظر:١٥/٢٤٦، ودار الكتب:١٧/٦٥، وينظر: ١٥/٣٦١-٣٧٩.

(١٠٧) المصدر نفسه - صادر:١٧/١٦٦، وينظر:١٩/١٣٣. ودار الكتب:١٧/٢٣٠، وينظر: ١٩/١٨١-٢١٠.

(١٠٨) المصدر نفسه - صادر:٩/٢٤٠، ٢١/١٩٣-٢٤٦. ودار الكتب:٩/٣٢٤، وثمّ:٢١/٣٧٥-٤٠٤.

(١٠٩) المصدر نفسه - صادر:٢٣/١٧٧، ثم ١٢/ ٥٣-٥٨. ودار الكتب:٢٣/٢٠٦، وينظر: ١٢/٨٠-٨٧.

(١١٠) المصدر نفسه - صادر: ٧/١١١، وينظر:١١٢، ١١٨. ودار الكتب:٧/١٤٦، وينظر:٧/١٤٧و١٥٥و١٥٦.

(١١١) المصدر نفسه - صادر: ٧/١٨، وينظر:١١٢، ١١٨. ودار الكتب:٧/٢٠، وينظر:١٦/٤٠٣

(١١٢) معجم الأدباء:١٢/٢١٧.

(١١٣) المصدر نفسه:١٣/١٢٥.

(١١٤) المصدر نفسه:١٣/٩٧-٩٨.

(١١٥) ينظر تجريد الأغاني:١/٦.

(١١٦) مختار الأغاني:٤/١، وينظر:١/١.

(١١٧) الأغاني - صادر:٢٠/١٧، ودار الكتب:٢٠/٦١.

(١١٨) إدراك الأماني من كتاب الأغاني - المخطوط: ٢٣/١١٦.

(١١٩) وقد ذكر بروكلمان ٢/٢٩ أن أبا الفرج قد ترجم أبا نواس بتوسع في النسخة المسماة: بالأغاني الصغيرة، الموجودة في مكتبة غوتا. ولسنا نعرف للأغاني نسخة صغيرة!! وإن كنا نعتقد يقينًا أن المقصود بها: مختار الأغاني، الذي وردت فيه فعلا ترجمة موسعة لأبي نواس، من صنع ابن الأعرابي، أضافها ابن منظور إلى مختارة، وأشار إلى أنها ليست من تراجم الأغاني الأصلية كما مرّ بنا قبل قليل. واعتقد محقق طبعه دار الثقافة ببيروت (٢٠/٣) بوجود هذه النسخة فعلا فوعد بالحصول عليها، و إلحاق أخبار أبي نواس الواردة فيها بالجزء الأخير من الكتاب، إلا أنه عاد إلى القول في هذا الجزء الأخير إنّه لم يحصل عليها بعد، ووعد بالبحث عنها، وهي مطبوعة مرّات متكررة ضمن مختار ابن منظور، وليست من تراجم الأغاني الأصلية. وعن ابن منظور نقلت هذه الترجمة إلى بعض طبعات الأغاني، كطبعة دار الكتب العلمية ببيروت، ودار الشعب بالقاهرة.

(١٢٠) ينظر مثلاً أشعار نصيب والعرجي في الجزء الأول.

(١٢١) الأغاني - دار صادر ١٥١-١٨٨.

(١٢٢) مقدمة ابن خلدون:١٠٧٠.

مسرد المصادر والمراجع

- **أبو فرج الأصفهاني**، لمحمد عبد الجواد الأصمعي، ط٢، دار المعارف بمصر - د.ت.
- **الأدب العربي في العصر الايوبي**، للدكتور محمد زغلول سلام.
- **أدب الغرباء**، لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (بعد٣٦٢هـ)، تح. صلاح الدين المنجد، ط١، بيروت، ١٩٧١.
- **إدراك الاماني من كتاب الأغاني**، لعبد القادر السلوي (القرن ١١ الهجري) مخطوط، خزانه القصر الملكي بالرباط رقم ٢٧٠٦.
- **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢هـ)، ط١، دمشق.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، ط. دار صادر، بيروت.
- **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، للقفطي جمال الدين (٤٤٦هـ)، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة، ١٩٥٢.
- **البدايه والنهاية**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر (-٤٧٧هـ)-ط١، بيروت، ١٩٦٦.
- **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بركلمان (١٩٥٦م)، تر. النجار، ط٣، القاهرة، ١٩٧٤.
- **تاريخ الأدب العربي**، لعمر فروخ، بيروت، دار العلم، ١٩٦٨م.
- **تاريخ الأدب العربي**، لنيكلسون، تر. صفاء خلوصي، بغداد، ١٩٦٧م.
- **تاريخ بغداد**، للخطيب البغدادي (-٤٦٣هـ)، ط١، القاهرة، ١٩٣١.
- **تاريخ التراث العربي**، للدكتور محمد فؤاد سزكين، تر. حجازي ورفاقه، ط١، القاهرة، ١٩٧٧م.
- **تجريد الأغاني من المثالث والمثاني**، لابن واصل الحموي (-٦٩٧هـ)، تح. طه حسين والأبياري، مصر، ١٩٥٥م.
- **جمهرة أنساب العرب**، لابن حزم الأندلسي (-٤٥٦هـ)، تح. عبد السلام هارون، ط١، مصر، ١٩٦٢م.
- **الحلة السيراء**، لابن الأبار الأندلسي(٦٥٨هـ)، تح.د. حسين مؤنس، ط١، القاهرة، ١٩٦٣م.
- **دائرة المعارف الإسلامية**، الترجمة العربية، ط١، القاهرة، ١٩٣٣م.
- **دراسة كتاب الأغاني**، للدكتور داود سلوم، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.
- **دراسة في مصادر الأدب العربي**، للدكتور طاهر مكي، ط٣، مصر، ١٩٦٨م.
- **الديارات**، لأبي الفرج الأصبهاني، جمع جليل العطية، ط١، دار رياض الريس، لندن، ١٩٩١م.
- **ذكر أخبار أصبهان**، لأبي نعيم الأصبهاني (-٤٣٠هـ)، تح. ديدرنغ، ليدن، ١٩٣٤م.
- **رنات المثالث والمثاني في روايات الأغاني**، لأنطوان الصالحاني اليسوعي(١٩٤١م)، ط١، بيروت، ١٩٢٣.
- **صاحب الأغاني أبو الفرج الراوية**، للدكتور محمد أحمد خلف الله، ط٣، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **ظهر الإسلام**، للدكتور أحمد أمين، بيروت، ١٩٦٩ (مصورة).
- **العبر (تاريخ ابن خلدون)**، لعبد الرحمن بن خلدون (-٨٠٨هـ)، ط١، بيروت، ١٩٥٩م.
- **الفهرست**، لابن النديم محمد بن إسحق (نحو ٤٠٠هـ)، تح. تجدد، ط٢، طهران، ١٩٧١.
- **القيان**، منسوب لأبي الفرج الأصفهاني، جمع جليل العطية، ط١، دار رياض الريس، لندن ١٩٨٩م.
- **كشف الظنون**، لحاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، ط. بغداد، ١٩٤١م.
- **مختار الأغاني**، لابن منظور محمد بن المكرم (-٧١١هـ)، تح. الأبياري، مصر، ١٩٦٥م.
- **مصادر الدراسة الأدبية**، لمرسيل داغر، ط٢، صيدا، لبنان، ١٩٦١م.
- **معاهد التنصيص**، لعبد الرحيم العباسي (٩٦٣هـ)، تح. محيي الدين، عبد الحميد، مصر، ١٩٤٧م.
- **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي (٦٢٦هـ)، تح. محمد فريد، ط١، القاهرة، ١٩٣٦ -١٩٣٨.
- **مقاتل الطالبيين**، لأبي الفرج الأصفهاني، تح. السيد أحمد صقر، ط١، القاهرة، ١٩٤٩م.
- **مقدمة ابن خلدون**، ط٢، دار الكتاب، بيروت، ١٩٦١م.
- **مناهج التأليف عند علماء المسلمين**، د. مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، ١٩٧٣م.
- **نفح الطيب**، لأحمد بن محمد المقري (-١٠٤١هـ) تح. د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م.
- **وفيات الأعيان**، لأحمد بن محمد بن خلكان (-٦٨١هـ)، تح. د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٧١م.
- **يتيمة الدهر**، لأبي منصور الثعالبي (-٤٢٩هـ)، تح. محيي الدين، ط٢، بيروت، ١٩٧٣م.
- **مجلة آفاق الثقافة والتراث**، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ع، س ١٩٩٨م.
- **مجلة التراث العربي**، دمشق، ع٧، س١٩٨٢م.
- **مجلة عالم الفكر**، الكويت، المجلد ١٥، ع١، س١٩٨٤م.
- **مجلة المعرفة**، دمشق، ع٢٥٦، س١٩٨٣م.

الثنائية اللغوية العربية الفرنسية

في مواجهة عصر المعلوماتية

د. رواء زكي يونس الطويل
جامعة الموصل - العراق

إنّ الثنائية اللغويّة تؤدي إلى الثنائية الثقافية وكذلك التعدّدية اللغويّة، فثنائي اللغة يتعلم كيفية بناء أفكاره، وجعل نظام القيم لديه وتجاربه ومواقفه تأخذ شكلاً يتوافق مع النظام الثقافي للجماعة، التي يود التعامل معها. والإنسان الذي يجعل وسطه ثنائي اللغة، تصبح كل لغة من لغاته أداة لصياغة أفكاره، وناقلة لها في الوقت نفسه، كما تكون وسيلة لتمثل العالم. وإذا أصبح الإنسان ثنائي اللغة في مرحلة مبكرة من حياته، فإنّ نموه العقلي يتم في الوقت نفسه، وبالإيقاع ذاته مع نموه اللغوي في كلتا اللغتين اللتين يمتلكهما، واللتين هما وسيلتان للتفكير ونسقان ثقافيان.

إنّ تحصيل لغة ثانية مع اللغة الأم يقتضي بالضرورة التواصل الحقيقي مع أصحاب اللغة الأخرى، كما أنّ التعبير باللغة الثانية لا يعني التحدّث تمامًا بطريقتهم، كما أنّ الحديث بطريقتهم يقتضي قدرًا معينًا من الامتلاك للغتهم، فاللغة الثانية للشخص داخل وسط اجتماعي طبيعي لا تكون مشحونة بالمعاني فقط، بل بدلالات عاطفية وثقافيّة.

ولا يخفى علينا اشتداد حمى الحديث عن الغزو الثقافي خلال السنوات القليلة الماضية، وقد كان لهذا الحديث ما يسوغه، فهو بالتأكيد لم يأتِ من فراغ، كما أنّ نفي الغزو، أو القول إنّ الأمر لا يتعدى تفاعلاً وتواصلاً ثقافيًا سمة ملازمة للحياة الإنسانية على مر العصور فيه الكثير من التسطيح؛ لأنّ هذا النفي يتجاهل خصوصية الحالة الراهنة وزخمها غير المسبوق، التي وضعها هربرت ماركوز بحالة عالميّة تُضاف على الإنسان، وتحاصره عبر تقييد حدود الاختيار والحوار من خلال أدوات الإعلام الحديثة، التي تمارس دورًا هائلاً في التأثير في اختيار الناس وأذواقهم.

إنّ العولمة على الرغم من جذورها الاقتصادية، وعواقبها السياسية، قد سلطت الضوء أيضًا على قوة الثقافة في هذه البيئة الكونيّة، فما يجري اليوم من اهتمام يتصف بالجديّة يختلط بالقلق على خلفية أنّ العولمة تختزل فرض الاتجاه الواحد، وتعميم النسق الواحد للثقافة، من خلال السيطرة على أدوات العولمة وآلياتها، التي تنقل إلى العالم الصور، والمعاني، والرموز، والقيم، والأنماط، بوساطة الأقمار الصناعية، والبث التلفازي، وبرامج الحاسوب، وشبكة المعلومات الدوليّة، ويقوم موجهو عملية العولمة المتسارعة اليوم بتحسين وسائل النقل الدولي وأنظمتها، ويبتكرون تكنولوجيا وخدمات ثورية جديدة في مجال المعلومات، ويهيمنون على السوق الدولي للأفكار والخدمات، وهو ما يؤثر في أسلوب الحياة، والمعتقدات، واللغة، وكل مكونات الثقافة الأخرى.

أهمية البحث:

لم يعد أمام الإنسان المعاصر الآن سوى تنمية قدراته على التحليل، والاستيعاب، والاستنباط، والابتكار، والإبداع، والتفاعل، والتعلم الذاتي، والتدريب المستمر، وتوظيف التقنيات العصرية على امتداد الحياة، لا في أثناء سنوات الدراسة في مدرسة، ثم في جامعة فحسب؛ فالطفل يكبر وينضج بأسرع مما كان يأمل أبواه، لكن ثقافته الأولية تتشكل من كم أكبر لشتات قيم وأفكار متضاربة متلاطمة، تسربت إلى وعيه وعقله في اتجاهات متباينة؛ لتتراكم مع ما حاولت عائلته ومدرسته أن تغرسه.

إنّ صراع الأجيال يحتدم من ناحية، ويحتدم صراع المكتسبات والمؤثرات المعرفية والسلوكية المتناقضة من ناحية ثانية، مما ينذر باحتمالات أكبر؛ لتفسخ البنى الثقافية المجتمعيّة وتفككها، ولتفتت الشخصية الحضارية وتضعضع مقوماتها. وأخيرًا تنهار الثقافة المركبة من المعارف والعقائد والأخلاق والقوانين والعادات والفنون التي ينتجها المجتمع جيلاً بعد جيل، ويكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في هذا المجتمع، تنهار الثقافة أمام اجتياح البدائل الواحدة وأنماط الحياة، التي أفرزتها تجارب مجتمعيّة وحضاريّة مغايرة.

إنّ ثنائية اللغة العربية – الفرنسية إضافة إلى الإنكليزية هي الرد والمواجهة للإشكالية هذه، مع الإشكاليات التي تفرضها طبيعة العصر، الذي صارت السرعة فيه سمة طاغية له، حيث يمضي كل شيء بتسارع هائل، كما أنّ المتغيرات الحديثة الراهنة شجعت على تعميم اللغة الفرنسية إلى جانب اللغة العربية. وفي ظل النظام العالمي والسياسة الدوليّة يوجد اتجاهات أساسية أهمها:

١- **الاتجاه الأول:** تعبر عنه سياسة كل من فرنسا وإيطاليا وإسبانيا واليونان، وإلى حد ما ألمانيا، يدعو إلى قيام دور أوروبي قوي في إعادة تنظيم العلاقات مع دول البحر المتوسط، وبخاصّة العربية منها من خلال دعم الموقف العربي، وهذه تربطها بالوطن العربي علاقات وثيقة منذ زمن بعيد.

٢- **الاتجاه الثاني:** الانجلو- سكسوني، الذي تتزعمه بريطانيا، ويدعو إلى توثيق العلاقات مع أمريكا ودول شمال الأطلنطي؛ لأنّها ستحرز تقدمًا اقتصاديًّا وتكنولوجيًّا لمنافسة قوة اليابان المتصاعدة ومواجهتها هي وتحالفها مع مجموعة دول شرق آسيا، التي يطلق عليها

النمور الآسيوية، فسياسة بريطانيا الأوربية تعطي الأوليّة للتعاون بين دول حلف الاطلنطي Atlanticized Europe.

٣- **الاتجاه الثالث:** يضم ألمانيا وبعض الدول الأخرى، مثل هولندا وبلجيكا ولوكسمبورغ، وهذه تطالب بتعزيز أواصر الوحدة الأوربية أولا؛ لأنّه سيعطي أوربا الموحدة قوة أكبر وأقدر على منافسة مع القوى الاقتصادية الكبرى في العالم.

مشكلة البحث:

إنّ الصلة بين الثقافة والتنمية الشاملة موضوع شاع الحديث عنه في المحافل الدوليّة بشكل خاص، واتخذ منحًى جديدًا بعد أن ذاعت تلك الفكرة التي أطلقها مؤتمر اليونسكو في المكسيك عام ١٩٨٢ حول السياسة الثقافيّة، ونعني بها أنّ الثقافة بالمعنى الانثروبولوجي الواسع لهذه الكلمة ليست وسيلة التنمية الأساسية فقط، بل هي هدف التنمية ومحط رحالها.

والتنمية الثقافية جهد واعٍ خطط له من أجل إحداث تغيير ثقافي في الفكر وأساليب السلوك، وقدرة على التمييز بين العناصر الثقافيّة التقليديّة والعناصر الجديدة المستحدثة، واستبعاد تلك العناصر التي يثبت عجزها عن التناغم مع الجديد المستحدث، الذي لا يمكن التنكر له أو تجاهله، ويتم إدراك عالم المعلومات من خلال منظور لغتنا العربية.

لقد تلاحمت اللغة مع تحديات عصر المعلومات، حيث يتم إدراك أنّ قدرة مجتمعاتنا العربية للحاق بركب هذه الثورة المعرفية والتكنولوجية تتوقف على نجاحنا في تأهيل هذه اللغة لهذه المواجهة الحضارية. ويبرز الوضع الجديد للغة في عصر المعلومات وانفجار المعرفة، واحتلال اللغة موقع الصدارة في هذا العصر، مدى حدّة أزمتنا اللغوية.

إنّ أزمتنا اللغوية ستتفاقم تحت ضغط المطالب الملحّة لعصر المعلومات واتساع الفجوة اللغوية التي تفصل بيننا وبين العالم المتقدّم كناتج فرعي لاتساع الفجوة التكنولوجيّة المعلوماتيّة. إنّ العلاقة بين الثورة العلميّة والتقانية وبين الهويات الثقافيّة للشعوب، بما تتمثل من نقل الثقافة المتقدّمة من مخاطر على الهويات الثقافيّة، ولا سيما بعد التغيرات العالميّة الكبرى، التي رافقت انهيار الاتحاد السوفييتي وسيطرة العولمة بجوانبها المتعددة، من اقتصاديّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسية وغيرها.

إنّ الأمة العربية إذا لم تتوحد فسوف تفقد بالتدريج ما تجمع لها من بعض عناصر تكوين الأمم، وتفقد استقلالها، وتزداد ولوجًا في حالة التبعيّة، فالعصر الحالي يتجه إلى عدم السماح بالوجود المستقل إلا للكيانات الكبيرة، وفي ظل التجزئة ستلتحق البلدان العربية بثقافات هجينة وغريبة عنها، وتسودها عوارض الثقافة القائمة على الاستهلاك والتدهور القيمي، التي تروج لها أمريكا بدعوى العولمة.

الفجوة اللغويّة والفجوة التكنولوجيّة - المعلوماتيّة:

إنّ أخطر جوانب العولمة العولمة الثقافية، كونها المعنية بفرض مفهوم الأقوى، وتقليد أسلوب حياة المنتصر، فتفتح الباب على مصراعيه؛ ولذا يكون الهجوم من خلال العولمة الثقافيّة، ويرى بعض الباحثين أنّ هناك أربع عمليات للعولمة هي:

١- المنافسة بين القوى العظمى.

٢- الابتكار الثقافي (التكنولوجي).

٣- انتشار عولمة الإنتاج.

٤- التبادل والتحديث[١].

إنّ المشكلات البنيويّة للثقافة العربية أنّ الثقافة بوصفها نظامًا اجتماعيًا معرفًا لإنتاج المعاني، هدفه تحديد موقع الجماعة من حضارة، ومجتمع، ودولة، وقوميّة في الزمان والمكان، وإعطاء هويّة محددة لهذه الجماعة، ويمكن تقسيم الثقافة على أنماط، هي[٢]:

١- النظام المعرفي الشفاهي - المثيولوجي.

٢- النظام المعرفي الأبجدي (الكلمة - المكتوبة - المطبوعة).

٣- النظام المعرفي ما بعد الأبجدي (نظام الصورة - الرقم - الحاسوب).

إنّ البلاد العربية خلال قرن من الزمان اقتحمت من النظام الشفاهي والطور الابتدائي من نظام الكلمة المكتوبة (المدوّنة) إلى الطور الأعلى، أو الكلمة المطبوعة، التلغراف، ثم إلى الطور ما بعد الأبجدي، وقد أحدثت هذه النقلات ثورات واحتدامات داخليّة.

ويتم إدراك عالم المعلومات من خلال منظور اللغة الأم، فاللغة تلاحمت مع تكنولوجيا المعلومات تلاحمًا شديدًا، ومن ثمّ تتوقف قدرة مجتمعاتنا العربية للحاق بركب هذه الثورة المعرفية التكنولوجية بصورة أساسية على النجاح في تأهيل هذه اللغة لهذه المواجهة الحضاريّة الحاسمة[٣].

إنّ الأزمة ستتفاقم تحت ضغط المطالب الملحّة لعصر المعلومات، واتساع الفجوة اللغويّة التي تفصل بيننا وبين العالم المتقدّم كنتاج فرعي لاتساع الفجوة التكنولوجيّة والمعلوماتيّة[٤].

فإنتاج الثقافة، كنظام للمعاني في الرقعة العربية، يعاني من خمسة أمور:

١- تصادم الأشكال الثلاثة المتعايشة المتراكبة.

٢- ازدياد أثر الثقافة وأهميتها من جهة، وتدهور مكانة المثقف الفرد من جهة أخرى[٥].

٣- التعلق الشديد للمؤسسات بالدولة، وتبعيتها لها، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاط الإيديولوجي بالمثيولوجي بالوضعي في المقاربات الفكريّة.

٤- صعود الثقافات الشعبيّة الدنيا، بفضل وسائل الاتصال التكنولوجيّة، على حساب الثقافات العليا.

٥- احترام التوترات المتعلقة بفكرة الهوية، (هوية الجماعة، موقعها في العالم، علاقتها بالآخر)، مع اشتداد الانغلاق إيديولوجيًا (الخصوصيّة، الأصالة)[٦].

وإذا استمر التقاعس في التصدي للأزمة فإنّه ينذر بانزواء اللغة العربية إلى مصافّ الدرجة الثانية، حيث ستحتاج للعديد من عناصر البنية التحتيّة، التي تؤهلها لعضوية نادي تعدّد اللغات العالمي، وتمنحها القدرة على الاحتكاك اللغوي، الذي تشير جميع الدلائل إلى تزايد حدّته واتساع نطاقه[٧].

إنّ ولادة مجال جيو - ثقافي جديد، ومن ورائه نظام عالمي للثقافة والتبادل الثقافي، بما تتيحه من قدرة على النفوذ إلى القيم والمبادئ والعلوم والمعارف الجديدة، تخلق فرصًا متعدّدة أمام الثقافات، التي تطمح إلى الرفع من كفاءتها، والدخول في المنافسة الإبداعيّة العالميّة.

إنّ آثار العولمة الثقافية لا تقتصر على توسيع إمكانات التفاعل الثقافي بين الثقافات التاريخيّة

الكبرى، ولكنها تحمل أيضًا مخاطر كبيرة، وتحديات ثلاثة رئيسة، هي[٨]:

١- الاتجاه المتزايد مع ثورة الاتصالات إلى إخضاع الثقافة لمنطق التجارة.

٢- تعميق ديناميكيّة السيطرة الثقافيّة أو الإمبرياليّة الثقافيّة، وتزايد التصحر الثقافي.

٣- تعميم أزمة الهوية بما يتفاعل معه وزن الثقافات الوطنيّة ونفوذها.

مما تقدّم نرى أنّ مشكلة تبرز، هي أساس بناء الذاتيّة المجتمعيّة، وسيطرة الشركات الصناعيّة والتجاريّة الكبرى، بصفتها صانعة للأحداث، على حساب الذوات الاجتماعيّة، الوطنيّة أو السياسيّة أو الثقافيّة[٩].

الأحادية اللغوية وعوائق التقدم الثقافي:

إنّ الظروف الحاليَّة للمجتمع والثقافة العربية تواجه عوائق عديدة خاصّة بعد اصطدام الوطن العربي بأفق مسدود بعد النكسات السياسيّة التي أصابت حركة التحرر العربي، والهدر الاقتصادي الذي نتج عنه ضياع فرصة التنمية الاقتصاديّة وتكريس التبعيّة بأشكالها المختلفة[١٠].

لقد اضمحلت مقومات النهضة في مجال الثقافة والفكر مع سيادة رفض العقلانيّة والحداثة والمعاصرة. فالتقدّم الثقافي لا يحدث إلا ضمن علاقة جدليّة داخل المجتمع، بمعنى التأثير والتأثر مع أشكال التقدّم الأخرى السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. لذا وجب العمل من أجل مشروع نهضة متكامل، نقفز به من القرون الوسطى إلى القرن الحادي والعشرين، وهي مسؤوليّة مزدوجة يتحملها المثقفون[١١].

إنّ ما يسود الثقافة العربية منذ مدّة في اتجاه يستخدم شعار التنوير بوصفه هدفًا أساسيًّا من أهداف النهضة الفكريّة والاجتماعيّة الشاملة، ووسيلة أساسيّة من وسائل هذه النهضة[١٢].

ويوجد ثلاث تحفظات على الاتجاه الداعي للتنوير هي:

- إنّ هدف التحرر من أغلال التقاليد والعرف والأفكار الموروثة والتحيزات السالفة، له حدود، لا يمكن تجاوزها.
- من الخطأ الاعتقاد بأن حركة التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر كانت تدعو إلى مثل هذا التحرر الكامل من التقاليد والأفكار الموروثة والتحيزات السالفة، بل إنّها تحررت من بعض الأفكار السالفة لتتقيد بغيرها.
- من الخطأ الاعتقاد بأن التنوير يقتصر على المعاني التي رفع لواءها المفكرون الأوربيون في ذلك العصر، فحركة التنوير حركة إنسانيّة عمرها عمر الفكر الإنساني نفسه.

إنّ مستقبل الثقافة العربية مرهون بالتحرر من قيود ترتبط بالبيئة الثقافيّة العربيّة، وهي تختلف عن القيود التي كان مفكرو التنوير في أوربا يكافحون من أجل التحرر منها[١٣]. والمطلوب هو العمل من أجل مشروع نهضة متكامل، نقفز به من القرون الوسطى إلى القرن الحادي والعشرين، وهي مسؤوليّة مزدوجة، يتحملها المثقفون[١٤]؛ لأنّ ثقافتنا الذاتيّة المتصورة هلامية الشكل، زئبقيّة المضمون في مقابل الثقافة التقنية لهذا العصر[١٥].

الثنائية اللغوية والاستلاب الثقافي (ثنائية اللغة العربية - الفرنسية):

إنّ مشكلة الثنائية اللغوية في الوطن العربي،

على الرغم من كون المواجهة بين الوطن العربي والغرب، تعود إلى زمان حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨م، وعلى الرغم من كون غالبية بلدان المنطقة العربية قد طالها الاستعمار الأوربي، إلا أنّ هذه الثنائية لم تترك آثارها إلا في لبنان، ومن ثم منذ عهد قريب جدًّا بلدان المغرب العربي.

ويرى بعضهم أنّه ثبت عبر التجربة الإنسانيّة أنّ المجتمعات التي تقدم على التعدّديّة اللغويّة وتحترمها هي التي حققت أكبر قدر من التقدّم في جوانب حياتها المتعددة بما في ذلك الجوانب الثقافيّة، فالثنائيّة اللغويّة تقود إلى الثنائيّة الثقافيّة[١٦]. ولما كان الأمر كذلك يصبح المستقبل العربي كلّه رهنًا بمستقبل التعدّديّة عمومًا، والتعدّديّة الثقافيّة خصوصًا[١٧]. كما أنّه على الرغم من أنّ الأحادية المفروضة علينا بدأت تنحسر بدرجات في البلاد العربية، إلا أنّ التعدّديّة الحقيقيّة لا تزال غير واضحة.

إنّ المشكلات التي تواجه التعدّديّة تتمثل في الآتي:

١- مشكلة القيود المفروضة على التعدديّة السياسيّة، التي تدفع إلى تسميتها تعدديّة مقيدة، وهذه القيود تترك هامشًا محدودًا للحرية، لا تتوافر فيه مساحة كافية للتفاعل والتحاور على نحو يؤدي تدريجيًّا عبر الممارسة إلى ترسيخ التعدديّة الثقافيّة.

٢- مشكلة النظرة إلى الآخر، وهي المشكلة التي تقف وراء تحول قضايا كبرى، يتداخل فيها السياسي مع الثقافي إلى قنابل قابلة للانفجار في أي وقت، مثل قضية التطبيع، وهي عكس الأجواء التي تسود وتزدهر فيها التعدديّة الثقافيّة،أجواء الاعتراف والاحترام المتبادلين والانفتاح والتعايش.

٣- انسداد قنوات الحوار الثقافي، وهي محصلة للمشكلتين السابقتين؛ لأنّ وجود قيود تحول دون حوار سياسي حر تنعكس بالضرورة على الحياة الثقافيّة، كما أنّ النظرة السلبيّة والعدائيّة للآخر تحول دون استثمار هامش الحرية المُتاح، للبدء في حوار يتطور مع الوقت.

فلو كان الاتصال منحصرًا داخل حدود التجمعات اللغويّة لعرفت الإنسانية عددًا من الثقافات المتعددة، بعضها معادل لعدد اللغات، كما صرح واينربخ[١٨]، وبخاصة بعد تآكل العلاقة التي تصل الثقافة باللغة، حيث يتعرض أغلب الباحثين إلى مفهوم الثنائيّة الثقافيّة في أثناء طرحهم لمفهوم الازدواجيّة اللغويّة، وعلة هذا أن اللغة تشكل في الوقت نفسه إحدى مكونات الثقافة، وكذلك وسيلتها المفضلة للتعبير.

إنّ إشكالية التعليم في الوطن العربي تعود إلى مسألة تقييمها وتقويمها[١٩]، فعلى الرغم من ذكاء الإنسان العربي الفطري، والمجرب تاريخيًّا، إلا أنّ تخلف الإنجاز العلمي العربي بسبب ما شهدته من عصور الظلام والنكوص من كوابح، مثل الاستبداد، وهيمنة الاستعمار، وغياب التنظيمات التمثيليّة الاجتماعيّة والسياسيّة، إضافة إلى الانتكاسات على المستويين الفردي والجماعي، لذا وجب تكريس المدرسة العربية على تعليم التفكير من خلال الاهتمام بهذه الأنشطة بديلاً عن الاستذكار إلى تكريس مهارات التحليل والمقارنات، وعلينا الاستفادة من الأدبيّات العالميّة الخاصّة بالتربية والتربية المنصبة على تغذية ملكة التفكير على نحو خاص، آخذين بعين الاهتمام نظريات التفكير وتعريفاته، إضافة إلى

دراسة فيزيزلوجيا الاندماج بجانبيه الأيمن والأيسر[٢٠]. لذا ترتكز قاعدة التقدّم في الوقت الحاضر إلى عناصر أساسية ثلاثة هي:

١- العقلانيّة.

٢- الديموقراطيّة.

٣- المعرفيّة.

مما تقدّم يتوجب على العرب الآتي:

١- الاستفادة من الحضارات الأخرى المتقدّمة.

٢- الانتقاء منه على النحو الذي لا يجر ويلات التقدّم الجانبيّة.

أي علينا الاستفادة من الحضارة الغربيّة وتقدّمها، وفي الوقت نفسه علينا تحاشي ما سقطت به الحضارات الغربية من سلبيّات كالتلوث والمخدرات والجريمة والفقر[٢١]، وعند شراء آخر المبتكرات الجديدة واقتنائها على الأقطار العربية مراعاة التكامل المؤسس على القدرة على استعمال هذه التقنيات الجديدة وصيانتها وإدارتها.

نماذج تعدّدية اللغات الشائعة في بعض الأقطار العربية:

تتناول بعض المصادر رفض آراء المتزمتين التقليديين، الذين يرفضون كل اقتباس عن اللغات الأجنبية، فيرمون إلى إبقاء اللغة العربية خارج النشاطات الثقافيّة والعلميّة والتقنية للقرن العشرين[٢٢]، بهدف التصفية الصرفة للغة العربية. فاللغة القوميّة خير دائمًا للأمة؛ إذ بدونها لا يستطيع الشعب أن يصل إلى سمو شأنه بحريته الكاملة[٢٣].

إنّ انتقال الحضارة من أمة إلى أمة أخرى لا يمكن أن يتم إلا إذا حافظت الأمة المقتبسة على لغتها الخاصّة. إنّ عملية انتقال الحضارة ينبغي أن تتم عن طريق الترجمة؛ لذا فإنّ لبنان المترجم مثلاً ينبغي له أن يسبق لبنان المبتكر[٢٤]. إنّ مشكلة التبعيّة الثقافيّة ستطرح نفسها عاجلاً أم آجلاً على الساحة الدوليّة بالقدر نفسه من الحدّة في طرح مشكلات التبعيّة السياسيّة والاقتصاديّة، كما أن الدول الفقيرة تتحمل أضرارًا خطيرة يتعلمها بالكيفيّة التي تستطيعها، من غير أي تبادل للغات شريكاتها في الدول المصنعة، فتضيع مجهوداتها، ويؤدي بها ذلك إلى تمزق حقيقي في الشخصيّة الفرديّة والجماعيّة[٢٥].

أمّا عن (الدغلوسية) فهي ليست بين العربية الفصحى والعربية الدارجة فقط، التي يصفها صالح غرمادي في صميم النقاش؛ كي يتسنى له الدفاع عن الدارجة، فكل لغات الثقافة، التي لها تراث تاريخي وثقافي مسجل عن طريق الكتابة، لها لهجاتها وأشكالها الدارجة، التي تختلف من منطقة إلى أخرى، والتي تنمو وتتطور مع الزمن. فاللهجات الدارجة، ولا سيما في المناطق الحضرية في المغرب العربي، قد تعرضت بفعل المثاقفة لتطور جنوني، في الوقت الذي أصاب اللغة الأم بفعل عامل المثاقفة، نوع من الانغلاق. وفيما يأتي بعض الأمثلة عن الوطن العربي:

١- لبنان:

يمكن أن نلخص الحالة في لبنان من خلال رأي كمال الحاج، الذي يعارض الازدواجية اللغويّة المُتاحة، لكنه في الوقت نفسه من أنصار البيكولتيّة؛ أي ثنائية اللغة، بل تعدّد اللغات، على شرط ألا تنافس اللغات الأجنبيّة اللغة الأم، وألا تنازعها وظيفتها الأساسيّة، التي هي التعبير عن شموليّة الكائن، كما يقدّم دفاعًا فصيحًا عن اللغة

العربية عادًا إياها من جملة ضوابطنا التاريخيّة، التي ينبغي لنا أن نقدّسها حتى تزاول القيم العالية[٢٦]. إنّ إعادة التأسيس لا تقوم على مبدأ نسف القديم بسبب أنّه لا يتفق مع العقل الأوربي الحديث، فالعقل الأوربي الحديث، الذي تأسس مجددًا على يد ديكارت، قد تجاوز أرسطو نفسه، تجاوزه بمنهج عقلي ومفاهيمي، وقد يستغرب البعض حين يعلم أن ديكارت نفسه تأثر بمنهج الغزالي[٢٧].

من ناحية ثانية نرى أنّ أطروحة سليم عبود الموسومة بـ: (الازدواجيّة اللغويّة العربيّة - الفرنسيّة في لبنان) دفاع عن الازدواجيّة اللغويّة العربيّة - الفرنسيّة. ويرفض مفهوم البيكلوتيّة، ويراه ثنائيّة لغويّة شعوريّة وأحاديّة لغويّة تعبيريّة، أو القراءة بلغتين والتكلم واقعًا بواحدة فقط[٢٨].

إنّ الموازنة بين لبنان من جهة وبلجيكا وكندا من جهة أخرى، كون بعض الكنديين والبلجيكيين يعانون أحيانًا من عقدة النقص إزاء الفرنسيين، ولكن لم يتخلّ البلجيكيون، ولا الكنديون عن ازدواجيتهم اللغويّة، بحجة أنها تجعلهم يتخلون عن هويتهم.

إنّ ثنائيّة اللغة في لبنان ترى من ثنائيّة الثقافة، ولبنان مجتمع منقسم على صنفين جغرافيين بشريين متمايزين، الجبليين والحضريين، كما أنه منقسم على مجموعتين من الطوائف الدينيّة، التي تملك عاداتها وتقاليدها، فإن كانت الثنائيّة الثقافيّة قد تولدت عن الثنائيّة اللغويّة الحالية، فالتكيّف الذي يتطلبه الاستعمال المتناوب للغات ما هو إلا انعكاس للشخصية؛ فاللبناني لا يمكن أن يتخلى عن ثنائيتة اللغوية من غير أن يتخلى عن هويته[٢٩].

٢- المغرب:

وضع المغرب غداة استقلاله السياسي سنة ١٩٥٦ مجموعة من الأهداف في مجال التعليم، ووظف في ذلك إمكانات مهمّة، ولكن النتائج كانت ضعيفة موازنة بالجهود المبذولة، فهناك ثنائيّة لغويّة يعانيها المتعلم لا يملك قدرة على التحكم فيها، تقود بقدر أو بآخر إلى ازدواجيّة لغويّة متوحشة[٣٠]. ونستذكر هنا قول الجابري، في أن القواعد التي وضعها الشافعي، لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي، عن القواعد التي وضعها ديكارت، بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة، والعقلانيّة الأوربيّة عامّة[٣١].

إن عملية المثاقفة تحدث تحولاً سلبيًا في حياة الذين يعانون منها في البلاد المتخلفة، وخطورة المشكلة تبرز في كون المتعلم لا يزال في طور هش من تكوينه، إذا لم تتسنَّ له بعد فرص تقوية ردود فعله الدفاعيّة لمواجهة الهجوم الخارجي. وهذا الهجوم غير متأتٍّ من الوسط التعليمي فقط، وإنما خلفية سوسيو ثقافيّة قويّة ومستوردة، تمتد من الأشعار إلى السينما، مرورًا بوسائل الإعلام والأدوات المتنوعة[٣٢].

وبتقييم كلفة المشكلات الناجمة عن ثنائيّة اللغات، سواء من الناحية الماليّة أو الثقافيّة أو التربويّة أو غيرها، يظهر أن الكلفة الثقافيّة هي التي تشكل جوهر المشكلة، فالمدرس الأجنبي من غير قصد منه ينفث في ذهن تلميذه، بشكل مباشر أو غير مباشر، نمطًا من التفكير والسلوك النفسي والمواقف الاجتماعيّة، التي لا تكون دائمًا نافعة لنمو بلدان العالم الثالث[٣٣]. في حين أنّ العقل العربي، بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعته

الثقافة العربيّة التي تعكس واقعهم، وتعبر عنه، وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل في الوقت ذاته عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم، تعكسها وتعبر عنها[٣٤].

٣- الجزائر:

لقد كانت سياسة فَرنَسة الجزائر، التي أفرط فيها المستعمرون، ترمي إلى تجريد الشعب الجزائري من ثقافته ولغته الوطنيتين، وإن كانت هذه السياسة قد نجحت جزئيًا في حجب الثانية، فإنّها قد أخفقت تمامًا في التغلب على الأولى، وأن هذا الشعب لم يستطع الانتصار في النهاية إلا عن طريق انبعاث حقيقي لثقافته[٣٥].

وتطرح ايفون مينيو لوفير ظاهرة الازدواجيّة اللغويّة في الجزائر في إطار خلفيتها السوسيوثقافية، قائلة «ليست الازدواجيّة اللغويّة تعني لغتين فقط، وإنما هي أيضًا مجموعتان بشريتان، وثقافتان، تدخلان في علاقة متبادلة، وكل منهما تخضع لقوانين خاصة»[٣٦].

إنّ الرفض الذي واجهت به مرحلة حرب التحرير الإرث الثقافي واللغوي للمرحلة الاستعمارية، هو الذي وضع الأسس لاختيارات الجزائر في عهد الاستقلال، والمتعلقة بديمقراطيّة التعليم وتعريبه، ولكن عمليّة التعريب كانت عبارة عن إدماج للعربية في النظام التعليمي نفسه، لذلك سرعان ما أخذت علامات الاختلال تظهر.

٤- تونس :

يتشابه النموذج المغربي مع النموذج التونسي؛ لكون البلدين معًا كانا خاضعين لنظام حماية فرنسيّة، فلم يفقدا بعض الصفات الأساسية لسيادتهما، لذلك لا يمكن مقابلتهما بالنموذج الجزائري فيما يتعلق بمدة المثاقفة وتأثيرها. فحين خضعت تونس للحماية ظلّت محافظة على عناصر كاملة من سيادتها، مارستها في الأغلب باللغة العربية، إضافةً إلى نشاط صحفي مكثف باللغة العربية، صاحبه نتاجات أدبيّة وفنيّة ومسرحيّة وشعريّة، لا تزال تحظى إلى اليوم باهتمام الناس[٣٧].

ويقول كلود شارميون: إنّ استعمال اللغة الفرنسية بتونس ليست ظاهرة عارضة، إنّها فيما وراء الأداة اللسانيّة عامل لإدماج كثير من أنماط التفكير والإحساس، ولاكتشاف أنساق مرجعيّة أدبيّة وعلميّة وفلسفيّة وجماليّة أخرى[٣٨]. ويتعارض كلود شارميون تمامًا مع رأي غرمادي، الذي يرى أن الازدواجيتين اللغويّة والثقافيّة تشويهات، يلحقان اللسان والثقافة، وأنّ الفرنسية أخذت تحل محل العربية بعد عقد الحماية الفرنسية على تونس سنة ١٨٨١ في جميع المجالات، حيث إنّ المثقف لا ينتسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها، والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بوساطتها[٣٩].

التوصيات:

خرجت الدراسة بالعديد من التوصيات من أهمّها:

١- يجب أن يدرك المثقفون الحاجة إلى التنمية الثقافيّة في المجتمعات العربيّة خاصة، وأنّ هناك حالة عدم توازن بين عناصر الثقافة المتعددة، بمعنى أن توقعات المجتمع واحتياجاته الماديّة والمعنويّة قد تمّت وتعقدت إلى الحد الذي لم تعد البنى التقليديّة القائمة قادرة على مواجهتها أو إلغاء متطلباتها، لذا فإنّ الثقافة القائمة على ثنائيّة اللغة العربية – الفرنسية قد تتيح الفرصة لذلك.

٢- ضرورة إحداث تغيير ثقافي من أجل رسم صورة للمستقبل العربي في إطار واقع علمي، يتشكل على نحو جديد غير مسبوق، ويتحقق من خلاله عدّة أهداف أهمّها استخدام لغة أخرى إلى جانب اللغة العربية، كاللغة الفرنسية إضافة إلى الإنكليزية، بما تعني من عقل جديد، وفكر جديد، وأنماط سلوك جديدة؛ للتعامل بها مع كل جوانب الحياة، وعلى كل المستويات.

٣- معالجة الواقع العربي بكل مشكلاته، وخلق مفهوم جديد للتراث، ونقد لكل الأطر المرجعيّة السائدة، والإدراك بأنّ ثقافة التكنولوجيا تقوم على الاستخدام المكثف للمعلومات في استخدام مواردها الرئيسة، وهي المعرفة، وتأكيدها الحريّة والديمقراطية للفرد والجماعة.

٤- ضرورة وجود ثقافة وطنيّة عالميّة جديدة تصون الهوية الوطنية ولا تعزل نفسها أو تتقوقع على ذاتها، وذلك من خلال التعدديّة اللغويّة، أو ثنائيّة اللغة العربية - الفرنسية بالذات؛ لغرض عدم السماح للأفكار الأمريكيّة التي تروجها من خلال العولمة الثقافيّة.

٥- يجب تهيئة برامج الحاسوب وبخطوط متنوعة، إحداها لتعريب البرامج العلميّة والتدريبيّة، والأخرى لإنتاج برامج أصليّة باللغة العربية والاجتماعيات والدين ذات الصلة بالمناهج العربية في مراحل التعليم كافة، وبالتنسيق مع الأقطار العربية، إضافة إلى برامج أخرى باللغة الفرنسية للموضوعات ذاتها. ■

●●●

الحواشي

١- Globalization and the Nation PP. 1-30.

٢- نظرة في المشكلات البنوية للثقافة العربية، مقاربة سيوسيولوجية للثقافة كنظام لإنتاج المعاني، مؤتمر مستقبل الثقافة العربية سنة ١٩٩٧م.

٣- ويبرز الوضع الجديد للغة في عصر المعلومات، وانفجار المعرفة، واحتلال اللغة لموقع الصدارة في هذا العصر، مدى حدة الأزمة اللغوية: تنظيرًا وتعليمًا، معجمًا ومصطلحات، استخدامًا وتوثيقًا.

٤- هناك فرصة نادرة لتعويض التخلف اللغوي إذا نجحنا في استغلال الإمكانات الهائلة، التي تتيحها المعلومات في المجال اللغوي، سواء على المستوى النظري أو العملي، بما يعني إخضاع التكنولوجيا المعلوماتية لخدمة اللغة العربية، وليس العكس.

٥- والسبب حلول المؤسسة المنتجة للخطاب الثقافي بدل الفرد.

٦- مستقبل الثقافة العربية، شؤون عربية: ع٩٢ : ٢٤٢.

٧- اللغة العربية وتحديات عصر المعلومات، وقائع مؤتمر مستقبل الثقافة العربية

٨- الثقافة العربية وتحديات العولمة.

٩- مستقبل الثقافة العربية: ٢٤٠.

١٠- عوائق التقدم الثقافي، وقائع مؤتمر الثقافة العربية، المجلس الأعلى للثقافة.

١١- مستقبل الثقافة العربية: ٢٤١.

١٢- مفهوم التنوير: نظرية نقدية لتيار رئيسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة، مجلة شؤون عربية، ع٩٢.

١٣- مفهوم التنوير: ٢٤١.

١٤- عوائق التقدم الثقافي: ٢٤١.

١٥- نحو إطار معرفي جديد للثقافة العربية: ٢٤٠.

١٦- الإزدواجية اللغوية والإزدواجية الثقافية في الوطن العربي، مجلة آفاق عربية ع تموز/س١٩٩٠م: ٧٠.

١٧- مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، مجلة شؤون عربية، ع٩٢/٢٤٢

١٨- الإزدواجية اللغوية:٧٠.

١٩- البقاء في عالم متغير، مجلة شؤون عربية :٢٢٤.

٢٠- عالم متغير:١٩٨.

٢١- البقاء في عالم متغير:٢٢٤.

٢٢- إن كتاب كمال الحاج (فلسفة اللغة) فيه تأمل في مشكلات اللغة عامّة في لبنان، معتمدًا بالأساس على التجربة الشخصيّة له، يبدو فيه متأثرًا بعمق بصدمة مزدوجة بازدواجية مبكرة وإجبارية في الوقت نفسه.

٢٣- حيث يروم بعض الكتاب المفكرين إلى اقتصار التعليم العالي على اللغات الأجنبية، مثلاً الفرنسية والإنكليزية، قصد المحافظة على مستوى التعليم ونوعيته، وإبقاء اللغة العربية في المراحل الابتدائية والثانوية فقط.

٢٤- لقد جهلنا فلسفة اللغة، فكان أن سرنا عكس الواقع البشري من غير أن ننتبه إلى الخطأ التربوي، الذي ارتكبته مناهجنا التعليميّة، ومن غير أن ننتبه إلى الشق الذي أقمناه بين اللبناني كفرد، ولبنان كوحدة شعب، وهو كون اللبناني كفرد لا يملك سوى لغة أم واحدة في حين أن مجتمعه يريد أن يفرض عليه عدّة لغات.

٢٥- والقول المأثور (كاتب ياسين) « إنني أكتب بالفرنسية؛ لأن فرنسا قد اجتاحت بلادي، وكوّنت لنفسها فيها مكانة قويّة، حتى أصبح مفروضًا علينا الكتابة بالفرنسية من أجل البقاء، لكن على الرغم من كتاباتي بالفرنسية إلا أنّ جذوري العربية لا تزال حيّة».

٢٦- وهذا التحدي جعل لبنان لم ينجب أبدًا أديبًا عبقريًا يكتب باللغة الفرنسية، فكل الذين كتبوا بتميز، كتبوا باللغة العربية، اللغة الأم الوحيدة في لبنان.

٢٧- المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت:٦.

٢٨- يعرض مقال جوليان غرين قائلاً :يمكننا أن نحرر قائمة بأسماء أشخاص مزدوجي اللغة، أصبحوا كتابًا كبارًا، من أشهرهم ريلكة وغوتة.

٢٩- إنّ الثنائية المشار إليها ترجع في نظر سليم عبو إلى معطى اجتماعي واحد، هو احتضان لبنان لتجمعين دينيين، وأنّ لكل منهما سماته الثقافيّة المميزة، ولكن القول إنّ أحدهما يجسم اللغة العربية والثقافة العربية، والآخر يجسد اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية، قول ضد الواقع ليس بالنسبة للبنان فقط، ولكن بالنسبة لكل بلدان الشرق الأوسط التي تضم أقليّات دينية قويّة.

٣٠- إنّ ميزة الدراسة، التي قام بها أحمد المعتصم، تكمن في كونها تلامس بعنف مشكلات الثنائية اللغويّة، وتطرحها في إطار المثاقفة. وتنقل الدراسة هذا التيار الفكري بشكل واضح، وفيه يقدّم المؤلف إخفاق الثنائية اللغوية في العالم الثالث عامّة، وفي المغرب خاصة.

٣١- الإسلام وفلسفة الحكم.

٣٢- ويستنبط المعتصم الإيجابية في تعدد اللغّات هدفين اثنين : الأول آني ووطني، والثاني نفعي وعالمي. أما الأول فيمكن تحقيقه عن طريق دراسة متعمقة للغة العالية والموحدة. ويتعلق الأمر بالنسبة للمغرب باللغة العربية الفصيحة، بشرط تحديث أبنيتها، أمّا الجانب النفعي والعالمي فيمكن تحقيقه عن طريق تدريس لغة مساعدة واحدة، ذات انتشار واسع.

٣٣- الازدواجية اللغوية والازدواجية الثقافية في الوطن العربي، مجلة آفاق عربية: ع٧ :٧٣.

٣٤- حول تكوين العقل العربي، آفاق عربية:عدد تموز/ سنة ١٩٩٠م:٧٥.

٣٥- إنّ مشكلة الازدواجية اللغوية كانت تطرح نفسها دائمًا بوصفها مواجهة غير متكافئة بين لغتين متكافئتين.

٣٦- وتشير الكاتبة إلى أنّ إصلاحًا قد شرع في تطبيقه سنة ١٩٧٠ -١٩٧١ يسعى إلى تصحيح ثغرات النظام التعليمي، وذلك عن طريق تحديد أنواع الامتياز في التعليم الابتدائي، وتشير إلى أنّ هذه الثنائيّة المدرسيّة والاجتماعيّة تكتمل بثنائيّة ثقافيّة ولسانيّة، لا تتحكم فيها غير الأقليّة الحاكمة، وإنّ التمييز الاجتماعي، الذي لعبه الاستعمار الفرنسي، يبدو كأن التعليم المدرسي أخذها على عاتقه.

٣٧- ويرى صالح غرمادي هذا جيدًا، إلا أنّ استهانته بالعربية الفصيحة المتولدة عن تشبثه الانفعالي بالعربية الدارجة، تدفعه إلى هذه التصريحات. ويرسم صالح غرمادي الفرد التونسي المزدوج على أنه شخص يعرف لغتين، لكن لا يتحكم حقيقة في أي واحدة، ويرجع السبب في ذلك إلى نزرة الإبداعات الأدبية القيمة، سواء بالعربية أو الفرنسية بتونس.

٣٨- قضى كلود شارميون سنوات طويلة في مهمّة التفتيش للتعليم الابتدائي بتونس، وقد أوضح في مقالته خصوصيات تطبع سلوك الفرد التونسي المزدوج اللغة.

٣٩- مدخل إلى فلسفة العلوم.

المصادر والمراجع

- **الازدواجية اللغوية والإزدواجية الثقافية في الوطن العربي**، للشاذلي الفيتوري، تر. رشيد بناني، مجلة آفاق عربية، عدد تموز، ١٩٩٠م.
- **الإسلام وفلسفة الحكم**، للدكتور محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،١٩٨٤م.
- **البقاء في عالم متغيّر**، للدكتور محمد الدعمي، مجلة شؤون عربية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- **حول تكوين العقل العربي**، للدكتور محمد باسل الطائي، مجلة آفاق عربية، عدد تموز، بغداد، ١٩٩٠م.
- **عالم متغير**، لحسني عايش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥م.
- **عوائق التقدّم الثقافي**، للدكتور حيدر إبراهيم، مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- **اللغة العربية وتحديات عصر المعلومات**، للدكتور نبيل علي، مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- **مدخل إلى فلسفة العلوم**، للدكتور محمد عابد الجابري، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢م.
- **مستقبل الثقافة العربية**، لزكريا محمد عبد الله، مجلة شؤون عربية، ع٩٢، مصر، ١٩٩٧م.
- **مفهوم التنوير**، للدكتور جلال أمين، مجلة شؤون عربية، ع ٩٢، القاهرة، ١٩٩٧م.
- **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، للدكتور محمود حمدي زقزوق، ط٢، الانجلو المصرية، القاهرة،١٩٨١م.
- **نحو إطار معرفي جديد للثقافة العربية**، لتركي الحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م.
- **نظرة في المشكلات البنيوية للثقافة العربية**، لفالح عبد الجبار، مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٧م.



مركزية النقد والتعدد الأيديولوجي

نقد التفكيك

د. محمد سالم سعد الله الشيخ علي
جامعة الموصل - العراق



هل يمكن الحديث عن إفلاس منهج نقدي معين من خلال بيان أمراضه المنهجيّة، وعلله المتشنّجة، ومواقفه المُقنعة، بل هل يمكن ممارسة الرقابة النقديّة على سلوكيات المفاهيم المُؤسلبة للقيم، والمُتماهية مع ريح التغيير، والمُتميّعة مع السياق العالمي العُصابي؟.

استهلال نريد منه الوصول إلى إمكان نقد الطروحات التفكيكية، التي يجب أن تبدأ مع طرح الأسئلة الفلسفيّة الصارمة، التي تعري التفكيك، وتمزق أقنعته، وقد حاولت المواقف النقديّة، التي سيأتي بيانها في هذا المبحث، ممارسة بيان الحالات المرضيّة، التي تعتري مسيرة النقد التفكيكي، مُستندةً إلى طريقة عقلانيّة تقتضي تهميش النتائج، وتفعيل المقدمات.

والسؤال القائم الآن: هل هدفت الأسئلة المُثارة ضد التفكيك : النقدَ وبيان التعارض والضّديّة فحسب، أم كانت تمثل (الوريث) المُهجّن، الذي ينتظر موت التفكيكيّة؛ ليحفرَ قبرها بيديه، ثم يعمد إلى تجنيد التركة النقديّة الصالحة؟.

ولغرض الإجابة عن هذه التساؤلات يمكن تقسيم الحديث في هذا المبحث على محورين: (مدرسة فرانكفورت الألمانية، ومدرسة ييل الأمريكية).

أولاً: مدرسة فرانكفورت الألمانية:

إنّ التباين في تفسير حركة التطور الاجتماعي والاقتصادي دفعت بالعديد من النقّاد والباحثين

إلى استلهام الأسباب الكامنة وراء تلك التغيرات، وقد اختلفت معطيات التفسيرات المُقدمة نظرًا لاختلاف الطبيعة الفكريّة، والبيئيّة للمسار العقلاني الغامض لنشاط الوحدات الاجتماعية.

وقد تحدد المنطلق الأول لبيان الطرح النقدي والمعرفي لمدرسة فرانكفورت من خلال التركيز على فحص مسيرة المنظومة الاجتماعيّة، وتقديم المُحفزات لها، وبيان حقول الفعاليّة للعمل الاجتماعي، ولم يتأتَ هذا المنطق من تعارض أصداء فلسفيّة ومعرفيّة في المُكون العقلاني لنقاد فرانكفورت، بل وُلِد مع تشريح الفعل الواقعي للآثار الاجتماعية، وإثبات الذات، بعد مرحلة من التواصل الفلسفي والنقدي مع البنى الاجتماعيّة، على أنّها صيغٌ اشتراكيّة تنظم حركة المجتمع، وتُهمش دور الفرد.

إنّ العمل النقدي، الذي اضطلعت به مدرسة فرانكفورت، رسم لها خصوصيتها على ساحة منهجيّة ما بعد الحداثة، إضافة إلى أنّ ممارستها النقديّة قد جلبت لها تراتبات فلسفيّة، ونبرات معرفيّة، نهلت منها، في ظل تراكم عقلاني فلسفي، كانت نقطة انطلاقه مع هيجل وماركس.

لقد تعامل رواد فرانكفورت: هوركهايمر (-١٩٧٣)، وهابرماس، وماركيوز (-١٩٧٩)، وأودورنو، وآبل، وبنيامين (-١٩٤٠) مع الصيغ الاجتماعيّة من منطلقات واحدة في التفكير، واختلفوا في تحديد النتائج، وتأتى هذا الاختلاف من طبيعة النهج المعرفي لكل منهم في وضع أسباب الوضع الاجتماعي الحالي ونتائجه، إضافة إلى اجتهادهم في تقديم مقترحات مستقبليّة للوضع ما بعد الاجتماعي.

ويمكن تحديد أهم المعطيات النقديّة لمدرسة فرانكفورت، التي استطاعوا من خلالها مجابهة الطروحات النقديّة لما بعد البنيويّة، وخلخلة منظومة التفكيك، كالآتي:

١- نقد العقل الأداتي: (Instrumental Reason)

٢- نظرية الفعل التواصلي:

(Theory of Communcatival Act)

٣- النظرية الاجتماعية في نقد الايديولوجيا.

وقد أطلق على طروحات مدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية (Critical Theory)، التي تتسم - من جملة ما تمتاز به - بالتركيز على تشريح الأنظمة الاجتماعيّة، وتحديد العناصر المُكونة للتوجه الاجتماعي، وتحديد العلاقة بين الاجتماعي والاقتصادي والأيديولوجي، وبيان تركيب المنظومة الاجتماعيّة المؤثرة في سلوك الفرد وحركته في المجتمع في ظل أزماته النفسيّة، وآفاقه الممتدة، المُهددة بسيادة الآلة على مُجمل نشاط الفرد، إضافة إلى الكشف عن دور الأقليات في النشاط الاقتصادي للمجتمع، وأهمية تلك الأقليات في خلق بُؤرٍ للأزمات المتصاعدة في حركته، بسبب ما تعانيه من نقص تجاهه، محاولة تعويض ذلك النقص بالأزمة، وهذا التوجه يفسر أهميّة كون رواد مدرسة فرانكفورت - جميعهم - من اليهود الألمان[1].

إنّ الحديث عن الجهد النقدي لمدرسة فرانكفورت واسع ومتشعب، وحسب البحث التوجه إلى النقاط التي أسهمت في بيان الفجوات النقديّة في الطرح التفكيكي، بمعنى أنّ النظرية النقديّة لم تستطع مجابهة الطروحات التفكيكيّة بشكل مباشر، بل عمدت إلى التموضع خلف المعطيات النقدية والمعرفيّة للتفكيكيّة، ثم بيان اهتزازها، وعدم استقرارها، في حواضر الفكر الدوليّة،

ويمكن تحديد سبب ذلك بأنّ الإعلام النقدي المصاحب للتفكيكيّة كان على قدرٍ كبير من الانتشار، والتبني، والتطبيق - ولا سيما على صعيد النقد والقرار في مركز الرموز والتقويض وصناعة الثقافة: الولايات المتحدة - ولم يكن متاحًا لمدرسة فرانكفورت الدخول في منافسة إعلامية مع التفكيك في هذا الإطار، بل عمدت إلى تجريف بعض المعايير والمرجعيّات التي يستند إليها التفكيك بتقديمه جملةً من التطورات النقدية - غير المألوفة- التي قد تفتح مدار أسئلة عقيمة الجواب.

يندرج تحت المعطى الأول من معطيات النظريّة النقديّة (نقل العقل الأداتي) قسمان من الجهد النقدي المعرفي لرواد فرانكفورت، هما: (نقل العقل الأداتي، والتقنية)، فقد انتقد أصحاب النظرية النقديّة صيرورة العقل إلى أداة بيد الشركات المُنتجة الكُبرى؛ لغرض استخدامه لأغراض الترويج والتفنن في إيجاد الوسائل الكفيلة؛ لزيادة الاستهلاك، والكشف بصورة متواصلة عن ميادين أو مناطق جديدة لتسويق البضائع والمنتوجات[٢].

ويمكن اعتراض النظرية النقدية حول هذه المسألة في: تحويل مسار العقلانية من الكشف والابتكار، والتفكّر في قراءة مستقبلية لحياة أفضل، إلى أداة تكتسب وجودها لغيرها لا لذاتها، وقد وجد رواد النظريّة النقديّة في هذا التحول تعطيلاً مُتعمّدًا لآليات الارتقاء العقلاني، وجمودًا في النتاج الفكري؛ لأنّه سيكون محكومًا بقالبٍ لا يحيد عنه وفقًا لرغبات المصالح الكبرى، التي تنظمها الشركات الإنتاجية العالميّة، طبقًا لما تراه مناسبًا.

وبهذا المنطق تحوّل العقل الغربي - حسب فرانكفورت - إلى عقل مؤسساتي بارد، لم يعطِ الفرصة للعقل الديني من الدخول إلى الساحة الاجتماعية العامة، وتعمّد فصله عن ميادين السياسة والاقتصاد، هذا العقل - أي المؤسساتي - هو (عقل - ثروة) الذي صار يملك السلطة؛ لأنّه يملك أسباب بقائها، وأسباب التأثير في الجماهير[٣].

ولهذا العقل - أي عقل الثروة- خطورة كبيرة في سياق التقدّم المعرفي والثقافي؛ لأنّه يُستخدم مَنفذًا لبرامج توجيهيّة مُحكمة طبقًا لمقدار ارتفاع المؤشر المالي، وهو بهذه الصورة سيسلك منافذ شتى من قمع، وكبت، واستبداد، وقتل للحريّات، في سبيل الوصول إلى ما حُدِّد له في تلك البرامج التوجيهيّة، التي تقتضي كون الإنتاجية ومردوداتها هي الغاية في ذاتها، حتى وإن كانت على حساب إنسانيّة الفرد، أو الأخلاق والقيم[٤].

إنّ تحقيق العقل الأداتي بعض المنافع لا يجعله بعيدًا عن مرمى النقد، وقد تصدّى رواد النظرية النقديّة للمنافع المزعومة لهذا العقل محوّلين إياها إلى وحدات سلبيّة تنتقص من رياضة العقل، وتروج لهرطقة اجتماعيّة غايتها جني المال، ولهذا فالعقل الذي تدعو إليه النظرية النقديّة لا يختزل إلى العقل الموجّه (الأداتي)، بل هو عقلٌ يمتلك خصوصية؛ لأنّ وظيفته تتحدد بإعطاء التنظيم الاجتماعي حقيقة العقلانيّة عن طريق أنسنة أبنيته[٥].

وإلى جانب نقد العقل الأداتي ينشط رواد النظرية النقديّة - ولا سيما هابرماس - بنقد معطيات التقدم التقني، التي همّشت الإنسان، وأقصت فعله التداولي، ورسمت حدودًا له تتصف

بأنها محددة، قياسًا بالحدود اللامتناهية، التي تُوصف بها (التقنية) في امتلاكها ناصية صناعة الحلول، وتقديم النصائح والإرشادات بشأن الأزمات التي تعتري سلوك الإنسانيّة وممارساتها الاجتماعيّة، وأُطرها السّياسيّة، وتنظيماتها الاقتصاديّة، وقد أكدّ هابرماس أن هذا التقدم (المُخيف) للتقنية سيصبح أساس المشروعيّة في النظام الرأسمالي، ويصبح صورة جديدة للأيديولوجيا المعاصرة، التي ستُوجه (التقنية) الجديدة في سبيل السيطرة على الآخر، والتوجه نحو استغلاله، إضافة إلى استخدام التقنية بوصفها أداة للمناورة؛ لغرض تقديم تنازلات متنوعة قد لا تخدم المصالح الوطنيّة والقوميّة لبعض الدول الفقيرة(٦).

لقد حدّد هابرماس ابستمولوجيا جديدة، بل بديلة عن الوضعيّة العلمانيّة الغربيّة، وذلك بترميم التصدع الحاصل في الجدار- الذي يبدو صلبًا - للعقلانيّة الغربيّة الحديثة، ويتمثل ذلك الترميم في النشاط الأداتي للعلوم الذي ارتبط تاريخيًّا بالمصلحة الفنيّة، فالرؤية الهابرماسية تقتضي نقد العقل التقني الغربي؛ لأنه اندرج في ظل اللعبة السياسيّة المهيمنة، إنّها دعوة للرجوع إلى أصل العقل {اللوجوس}، ويتم ذلك من خلال تحرير العقل المُوجّه بوساطة النقد المستمر لذاته، عن طريق المحافظة على الميول الفلسفيّة، والرغبة في تجاوز النسق، والابتعاد عن التقليد(٧).

لقد أصبح الإنسان بالنسبة للعقل الأداتي والتقنيّة شيئًا ثابتًا، وكميًّا، يفتقر إلى إمكاناته الخاصّة، وقد لجأ هذا العقل إلى فرض المقولات الكميّة على الواقع، وإخضاع جميع الوقائع والظواهر للقوانين الشكلية، والقواعد القياسيّة؛ ليتسنى له التحكم بالواقع من جهة، وليعمل على الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها من جهة أخرى، ويقود هذا التوجه إلى سقوط العقل الأداتي في اللازمنيّة، واللاتاريخيّة، والسقوط في نوع من النسبيّة المعرفيّة، والأخلاقيّة الجماليّة، ويصبح من ثمّ - حسب رأي عبد الله إبراهيم - النموذج المُهيمن على الإنسان هو: الطبيعة - المادة - السلعة - الشيء في ذاته(٨).

وقد قدّم هابرماس بديلاً عن العقل الأداتي تمثل في (العقل التواصلي)، الذي ينشط على تفعيل فعل التواصل، ويرفض اختزال الظواهر وتبسيطها، ويمارس دورًا في اللعبة المعرفيّة، تخص إمكان تحقق الوجود من خلال انتشار فعل التواصل، وتحقيق الحوار بين الأنا (الفكر)، والآخر (العقلاني)، بمعنى أنّ هذا العقل محاولة للخروج من فلسفة الذات إلى فلسفة الحوار(٩).

إنّ التحوّل من إشكاليّة العقل الأداتي إلى ممارسات العقل التواصلي تحول في الممارسة الحرّة للسلوك العقلاني، وقد عدّ هابرماس هذا التحول أساسًا للتعادليّة الشموليّة، التي تعني بشكل أساس الممارسة (العمل: Praxies)، وتعين مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظريّة الفعل التواصلي (الحواري)، بمعنى إنجاز نظرية تواصل لسانيّة تأخذ بالحسبان عدّ السلطة المتحررة، التي يعطيها للغة، هي الأساس، بوصفها - أي السلطة - منبعثة من النسيج التواصلي للفواعل الاجتماعيّة(١٠).

وقد أكّد هابرماس بشكل أساس فلسفة (العمل) بوصفها فلسفة تعطي الامتياز للمعرفة، التي تقيمها الذات الفاعلة مع عالم الأشياء الممكن، إضافة إلى أنّ هذه الفلسفة أُدمِجت في المضمون العقلاني للتوجه البورجوازي، بوصفها

المتعهدة بعقلنة الاستثمار لصالح الإنسان، وتقديم الرؤى المُتحررة الكفيلة بالتمثيل الجيّد للصعوبات، التي تواجه فلسفة العمل، ومفهومها عن العقل على مستوى المقولات[11].

ويندرج نقد هابرماس للعقل الأداتي، وتقديمه لإمكان ممارسة العقل التواصلي، في خطته النقديّة القاضية بالوصول إلى الإدانة الفاعلة للتوجّه الأيديولوجي في تسيير النُظم الاجتماعية، إضافة إلى تقديم صيغ علاجيّة تنهل من قراءة جديدة للماركسيّة، تظهر من خلالها صيغ التخلي عن استبداد السلطة الرأسماليّة، وتقديم نظرية اجتماعيّة تنعُم - بشكل متواصل - بمحاكمة التصورات البورجوازيّة القائمة على استغلال إمكانات النشاط العقلي وتجاربه الاجتماعيّة، والعلميّة، المختلفة في رسم الثراء الفكري، والتنوّع المعرفي لتلك التصورات[12].

ولغرض الوصول إلى تقديم نقد موضوعي للأيديولجيا الغربية اتّجه هابرماس إلى الاستفادة من إمكانات التأويل في تحديد الأطر النقديّة الممكنة؛ لكشف مزالق الأيديولوجيا ونواياها، وقد تمّ في هذا الميدان تحديد العلاقة بين التأويل وعلم الاجتماع من جهة، وبيان مقولات الادعاء إلى العالميّة وتاريخها بما يسهم في كشف نواياها الخفيّة، وسلوكها النسبي ذي الممارسة السلطويّة من جهة أخرى[13]، وقد أعانه هذا التوجّه في فهم العلاقة الجدليّة بين المراوغة المعرفيّة لاكتساب صفة العالميّة، وبين الممارسات الحداثوية التي تتجه إلى قتل الحقيقة، وتقديم - من ثمّ - إدانة كاذبة وخادعة لقاتلها، وقد اندرج هذا التوجّه بشكل أساس في بيان اشكاليات الحداثة وتوجيهاتها السياسيّة، التي عدّها هابرماس مشاريع إبطال ثقافيٍّ مغالية، ضمن مقالته: (الحداثة مشروع لم يكتمل)[14].

إنّ العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت يتمثّل باختزال النظريّة الاجتماعيّة الماركسيّة إلى شيء لا يتعدى نقد الأيديولوجيا، وقد أُعيد تأهيل الجانب الجدلي للماركسيّة في مواجهة الشعارات السياسيّة، والدعاية الخطابيّة الجوفاء، إضافة إلى تقديم التصور الموضوعي للتوجّه السياسي المعاصر، ووصفه بالمذهب الشامل للوهم،وهذا التوجّه ساعد الحضور العقلي على التعبير وطرح الآراء في وجه الحضور الشامل للأيديولوجيا، وسيطرة اللاعقل، وبهذا المنظور استخدمت النظرية النقديّة (النقد) بوصفه أمرًا مطلقًا لبيان تحيزات المنهج الأيديولوجي[15].

إنّ الافتراضات النقديّة، التي قدّمتها معطيات مدرسة فرانكفورت، أباحت التفكير في رسم نهاية قريبة للرأسماليّة، متأتية من فساد سلوكياتها القاضية بأنّ الديمقراطية الجماهيريّة تُفسد الحرب السياسيّة، وأنّ التقنية تُفسد الروح الإنسانيّة، وأنّ رأس المال يمزّق النسيج الاجتماعي والثقافي للمجتمع، كل ذلك يُنبىء بنقد واسع للثقافة البورجوازية؛ لأنّها تنتج باستمرار نوعًا إنسانيًّا مصابًا بالعُصاب، مختل الوظائف، والخلاصة التي تريد النظرية النقديّة الوصول إليها منح الحرية الإنسانيّة، التي تتطلب الإطاحة بالكبت البورجوازي، والظلم الطبقي[16]. وقد أعلنت النظرية النقديّة «أنّ الحضارة الغربيّة كانت مبنيّة حول استراتيجيّة متفسخة، استراتيجيّة سحق غرائز الإنسان الحيويّة من خلال السيطرة العقلانيّة على الطبيعة، وعلى الذات، وعلى الآخرين[17]، وذكرت أيضًا «أنّ الرأسماليّة دمّرت

الفن.. بتحويله إلى سلعة ثقافيّة تُقدم لإشباع حاجات المستهلك»[١٨]، كل هذا دفع النقد إلى توقع تفتيت الثقافة البورجوازيّة ورديفتها الرأسماليّة، التي ستتعرض - حسب رأي بيرمان - إلى الإذابة بفعل حرارة طاقاتها المتوهجة بالاستغلال، والبؤس، والقسوة[١٩].

لقد حاولت النظريّة النقديّة تحليل ظاهرة الوعي الغائب، أو الاستلاب الفكري، التي انتشرت في المجتمعات الرأسماليّة، وقد شكلت هذه الظاهرة وجهًا من أوجه التناقضات الأساسيّة التي ترسّخت داخل أبنية هذه المجتمعات، ولا سيما التناقض الذي لفّ المستوى الاقتصادي المتعايش مع المستوى السياسي[٢٠]، انطلاقًا من فكرٍ نقديٍّ ذي صبغة تحرريّة، وهذا الفكر المتقدّم منح المسيرة النقدية لمدرسة فرانكفورت نوعًا من المصداقيّة؛ لأنّ منازل القراءة التي استخدمتها قدّمت رؤى ذات تنوّع معرفي بين رواد النظرية النقديّة، ويكون إجمال الحديث عن منازل القراءة لمدرسة فرانكفورت بالآتي:

١. ماكس هوركهايمر ←

نقد عقلانيّة التوجّه الرأسمالي.

٢. ثيودور أدورنو ←

الجدل السلبي، ونقد الأيديولوجيا.

٣. والتر بنيامين ←

نقد الإنتاج الصناعي الآلي.

٤. يورجن هابرماس ←

العقل التواصلي، ونقد الأيديولوجيا.

٥. كارت أوتو آبل ←

التأويليّة المنهجيّة، ونقد الأيديولوجيا.

٦. هربرت ماركيوز ←

الجماليات الماركسيّة، ونقد العقل.

قدمت قراءة هوركهايمر نقدًا للتوجّه الرأسمالي، من خلال القول إنّ الحضارة الغربيّة أسهمت في تركيز شبكة من الأجهزة السلطويّة القائمة على نزعة التسلط، المرتبطة بشموليّة الدولة، ثم عملت على تسيير العقل وفقًا لاتجاهات موازية لأيديولوجيتها[٢١]، وعلى الرغم من إشارته إلى أنّ «الأيديولوجيا نظام حقيقي، وعادل للوجود»[٢٢]، إلاّ أنّه انتقد تطرفها، ولاسيما عند استخدام الدوائر الرأسماليّة لها، حيث أرغمتها على التخلي عن وظيفتها النقديّة، في مقابل تبنيها لتصورات مُسيسة، ومُوظفة لخدمة التوجّهات البورجوازيّة.

وتتيح قراءة أدورنو للمشروع الثقافي والحضاري الغربي للكشف عن البعد الآخر، أو الجانب المُعتم، أو ثقافة الظل في النتاجات الفكريّة الغربيّة، مبتدئًا من دراسة الفن الذي يهدف - حسب رأي أدورنو - إلى سلب الطابع المقدس الذي أضفاه الإنسان على الواقع وأفقده حريته، فالإنسان المعاصر صنع أوثانه الجديدة، المتمثلة بأوجه امتلاك الحياة، وقد أطلق على ذلك (الجدل السلبي)، وأنّ الفن وفقًا لذلك يُعارض أداة القمع بشتّى صوره، ويقف بوجه استلاب حرية الإنسان، عن طريق القوانين التنظيميّة الجماعيّة، التي تخترق الأشكال المقيّدة، وتنفي القوانين المضادة لحرية العمل والممارسة[٢٣].

أمّا معطيات بنيامين فتتدرج في ظل الحديث عن تحوّلات الفن، الذي يفقد وضعه الإبداعي تحت تأثير الإنتاج الصناعي الآلي، فينتقل بذلك من

مركزية النقد والتعدد الأيديولوجي نقد التفكيك

حيّز القداسة إلى ميدان السياسة، ويتحول في ظل الرأسماليّة إلى سلطة محضة تُوظّف وتوجّه طبقًا لرغبات المؤسسات والنظم الأيديولوجية. ويرى بنيامين أنّ على الكاتب إضفاء الصبغة السياسيّة على أسلوبه الفنّي، كي يتسنى له توظيفه توظيفًا سياسيًا في إطار علاقات إنتاج معاصرة[٢٤].

ويتفق آبل مع هابرماس في نقد الأيديولوجيا، وبيان ممارساتها القمعيّة التي تعلي من شأن الاغتراب الرأسمالي، على حساب الحوار والتواصل، وقد اتجه آبل إلى ربط علاقات نقد الأيديولوجيا مع المسيرة التأويليّة العلميّة، التي تتيح لإمكانية النقد العملَ والتواصلَ ووضع الأسس والأصول لنظرية اجتماعيّة، تقوم على أساس تفاعل الوحدات الاجتماعيّة بعضها مع بعض في ظل الحريات الممنوحة، مع غياب مطلق لنزعات التسلط والقمع، وبذلك عدّ آبل مشروع نقد الأيديولوجيا نوعًا من السياسات المنهجيّة، التي تقدّمها التأويليّة لتفسير الظواهر والفعاليات الاجتماعية[٢٥].

أمّا ماركيوز فقد أتحف النظرية النقدية بأعماله التي اتجهت إلى نقد كل أشكال الاستبداد والتسلط، وفي مقدمتها التسلط التقني، والاستبداد الأيديولوجي، وقد ركّز بشكل أساس على تحليل مفهوم (القمع)، ودوره في البنية الاجتماعيّة، وأثر الفعل السياسي في توجيهه وانتشاره، وقد تمّ له ذلك من خلال تحليل منظومتي: الجدليّة الماديّة لماركس، والكبت الجنسي، وعنصر اللبيدو عند فرويد[٢٦]، وأراد من ذلك الوصول إلى بيان العلاقة بين فعل القمع من جهة، وفعل الحركة الاجتماعيّة من جهة أخرى، عن طريق البرهنة على[٢٧]:

١. أنّ الجدليّة الماديّة قد رافقتها على الدوام جدليّة بيولوجيّة، كان الصراع فيها قائمًا بين مبدأ الواقع (الارتواء)، ومبدأ اللذة (الممارسة).

٢. الازدواجيّة بين وعود الحضارة بتقدم الإنسان وإتاحة فرص العيش والسعادة، وبين نموّها من خلال تقديم أدوات الإنتاج وتنويعها، وضياع الإنسانيّة.

٣. تفاقم الصراع بين العنصر اللبيدي- القمعي، وبين نضج الصراع الطبقي.

وقد قدّم ماركيوز معطيات نقديّة جديدة في كل كتاب من كتبه التي يلفّها منطلق واحد هو: إعادة قراءة النص والفلسفة الماركسيّة، ومحاولة استثمار المعطيات الاجتماعيّة والثورية فيها؛ لصياغة نظرية اجتماعيّة معاصرة، تقوم على حرية الفرد، وتحرر عقلانيته، ونزع كل أشكال التسلط، والقمع، وديكتاتوريّة الآراء، ورجعيّة الأنظمة، وتعالي المؤسسات، ويمكن تحديد البؤر العقلانيّة والمعرفيّة الواردة في أهم كتب ماركيوز، كالآتي:

١. الحب والحضارة ←

الصراع بين اللغة والواقع.

٢. الثورة والثورة المضادة ←

ثورة الماركسيّة ضد الرأسماليّة، وثورة مضادة وقائية للرأسماليّة ضد الماركسيّة.

٣. العقل والثورة ←

التفكير السلبي، هو محرك الفكر الجدلي عند هيجل.

٤. الإنسان ذو البعد الواحد ←

سيطرة التقنية على فعاليات الإنسان، ودور الرقابة الاجتماعيّة في سلوك الفرد.

٥. البعد الجمالي ←

الجماليات الماركسيّة مشروطة بعلاقات الإنتاج.

إنّ الصيغة النقديّة التي ارتضاها ماركيوز بشكل خاص، ورواد النظريّة النقديّة بشكل عام – ولا سيما هابرماس – تقتضي تجاوز عوامل تفكك النظام الاجتماعي، ثم محاولة تنظيم قواعد معرفيّة ونقديّة؛ لتحويل مسار التغيرات الاجتماعيّة إلى سلوكيات ذات قيم نفعيّة، وإصلاحيّة في الوقت نفسه، وقد حدّد (آلان تورين) في هذا السياق أشكال تفكّك الحركات الاجتماعيّة، وأسندها إلى نتيجتين مهمّتين[٢٨]:

١. تتوجّه بالمنظومة المتفككة إلى تغيرات اجتماعيّة باتجاه سلوكيّات المصلحة، والنفع.

٢. تتوجّه بالمنظومة المتفككة إلى تغيرات اجتماعيّة باتجاه سلوكيات التناقص، والقمع.

وذكر أنّ النتيجة الأولى تأخذ بالمتغيرات الاجتماعيّة إلى منظومة معايير وقيم وإصلاحات، تطال فوضى منظومة العمل الاجتماعيّة السابقة، أمّا النتيجة الثانية فتعود إلى سلوكيات الأزمة بفعل السلطة السياسيّة المُتنفّذة بشرعية القرار، والمُتسلّطة – في الوقت نفسه – على مسار حركة المجتمع[٢٩].

ويمكن إجمالاً تحديد أهم الخصائص التي امتازت بها مدرسة فرانكفورت بالآتي[٣٠]:

١. تُوجه النظرية النقدية سلوك الإنسان وأفعاله، وترى توجهها نقدًا فاحصًا لأيديولوجيا المجتمع الغربيّ وتعرية لها.

٢. تختلف النظريّة النقديّة عن نظريّة العلوم الطبيعيّة، بكون الأخيرة ذات صبغة موضوعيّة، أمّا الأولى فذات صبغة تأمليّة انعكاسيّة لسلوكيات المجتمع وتوجيهاته، والسعي نحو نقدها.

٣. البحث عن الحقيقة عن طريق استخدام النقد، والحقيقة ليست سابقة على النقد، بل هي إفرازٌ للنقد ذاته، وحتى يتم الوصول إلى الحقيقة على النقد أن يُحطم أولاً الأوهام والمظاهر الخادعة.

٤. تشترك النظريّة النقديّة مع نظريات ما بعد الحداثة في مسارٍ وحيد هو: نقد سُبل الحداثة في العقلنة بأشكالها: الاجتماعيّة، والفلسفيّة، والتحليل الثقافي، والاهتمامات السياسيّة.

٥. الاتفاق على أهميّة المحور الإنساني في العمليّة البنائيّة التاريخيّة للمجتمعات البشريّة.

٦. نقد الرؤية الهيجيليّة والماركسيّة، وتقديم رؤى جديدة تنطلق من طروحاتها، ولاسيما في مسألة الصراع والوعي الطبقي؛ إذ تؤكد النظرية النقدية غياب الوعي الطبقي في المجتمعات الرأسماليّة.

٧. رصد أزمات المجتمع الرأسمالي، ومحاولة توجيه ضربات نقديّة متتابعة، لبيان تحيزاته وممارساته السلطويّة.

نقد الطروحات التفكيكيّة:

على الرغم من التأثيرات الفلسفيّة المتشابهة، التي صاغت مجمل الطرح النقدي لمدرسة فرانكفورت، فالمنهج التفكيكي، والمتمثلة بمعطيات: (كانت، وهيجل، وماركس، ونيتشه، ودوركايم، وهوسرل، وفرويد، وهيدجر)، إلاّ أنّ

طبيعة صياغة الطرح النقدي اختلفت بينهما، نتيجة التوجّه المعرفي من جهة، والمقاصد النقديّة والثقافيّة والسياسيّة من جهة أخرى.

وقد تصدّى هابرماس بشكل خاص لطروحات دريدا، وحاول بيان نقاط الضعف والهشاشة فيها، منطلقًا من لحن دريدا المعروف بالتجاوز الذاتي والنقدي للميتافيزيقا، ونغمة لنقد الميتافيزيقا، ويرد على دريدا في نقده لمركزيّة الصوت، ذاهبًا إلى أنّ المركزيّة هي السبب الذي يُفسّر الامتياز الميتافيزيقي الممنوح للحاضر[٣١].

ويرى هابرماس أنّ دريدا في مسيرته النقديّة والفكريّة لا ينفصل عن الإلحاح الأصولي لفلسفة الذات، ويرد على نقد دريدا لمركزية العقل، ويؤكد أنّ النقد الذاتي الشامل للعقل. يرتبك في تناقض أدائي، وليس بإمكانه إقناع العقل المُتمركز حول الذات بسلطته إلا باللجوء إلى وسائل العقل ذاتها؛ لتقديم رؤية نقديّة شاملة وموضوعيّة للشك في القواعد والأنظمة[٣٢]، والتناقض الذي وقع فيه دريدا – في هذا الإطار _ دفعَ هابرماس إلى نعته بصاحب «الرغبة الفوضويّة»[٣٣].

ويؤكد هابرماس رغبة دريدا القويّة في التمرد على الجوانب المقدّسة منذ أرسطو، من مثل : قلب أوليّة المنطق على البلاغة، والكلام على الكتابة، والمعقول على اللامعقول، والميتافيزيقا على الفيزيقا، وأنّ عمل التفكيك المتمرد يرمي إلى هدم التسلسل المألوف للمفاهيم الأساس، وقلب علاقات التأسيس، وعلاقات السيطرة على المستوى المفهومي، ثم يفسر هابرماس مسيرة التفكيك المُكلّفَة بتفتيت التركيبات الأنطولوجيّة، التي شيّدتها الفلسفة طوال تاريخ العقل المتمركز على الذات، ومنهج دريدا لم يكن متّزِنًا – حسب رأي هابرماس- بل مارس سلوكًا ملتويًا بإرغام نصوص هوسرل وسوسير وروسو على تقديم اعترافاتٍ لم تتضمنها نصوصهم، وعلى بيان آراء نقديّة لم يعلنوا عنها، ولم يتفوهوا بها[٣٤].

وبهذا حدّد هابرماس المطمح الدريدي بجعل التفكيك وسيلة تتيح للنقد الجذري للعقل، الذي ينحو منذ نيتشه أن يتخلص من مأزق خاصّيته الذاتيّة، وبرهن أيضًا على أنّ جميع نصوص التفكيك نصوص ملغومة، وذلك لأنّ علاقاتها تشتبك في ظل بناء بلاغي، ظاهره يتناقض مع باطنه، والعكس صحيح أيضًا، وعلاقات اختلافاته أكثر من علاقات المشابهة والمماثلة، لذلك اتجه النقد التفكيكي، وأسلوبه التهديمي (المُوجّه نحو العقل) إلى البلاغة؛ لتفكيك مناطق (البصيرة) فيها بوصفها حضورًا، والبيان عن مناطق (العمى)، وتفسير اختلافاتها بوصفها غيابًا[٣٥].

يمكن تحديد أوجه الاختلاف بين هابرماس ودريدا، بالنقاط الآتية[٣٦]:

١. يدعو دريدا إلى تفكيك نُظم العقل المُتمركز حول نفسه من أجل تأسيس المعنى المختلف، في حين يدعو هابرماس إلى تفكيك العقل الأداتي.
٢. يرى دريدا أنّ العقل المتمركز على ذاته أنتجته الميتافيزيقيا الفلسفيّة والدينيّة، في حين يرى هابرماس أنّ العقل الأداتي أنتجته العقلانيّة الذاتيّة، عندما طوّرت البنية الاجتماعيّة – الصناعيّة.
٣. يدعو دريدا إلى إرساء عقلانيّة جديدة، لا تمركز فيها عن طريق تبني علم الكتابة، أمّا هابرماس فيدعو إلى عقلانيّة نقديّة تُوقف طغيان العقل الأداتي.

٤. يدعو دريدا إلى عقلٍ لديه القدرة على تفكيك الأنظمة والمقولات؛ ليعيد صياغتها وفقًا لنظام الاختلافات، في حين يدعو هابرماس إلى عقلٍ نقديٍّ اتصالي في ظل الرؤية الاجتماعيّة الجديدة، القائمة على الدعوة إلى تواصل الأفراد والحفاظ على الخصوصيّة.

٥. يتوجّه نقد دريدا إلى (العقل) بمعناه الميتافيزيقي (Logos)؛ لأنّه أنتج صور التمركز المتعددة، في حين يتوجه هابرماس إلى (العقل) بمفهومه الإجرائي، بوصفه مَلَكة تحليل وتفكير مباشر.(Reason)

٦. محاكمة دريدا لعقلانية الميتافيزيقا الغربية تجعل مشروعه التفكيكي يمتلك أبعادًا لاهوتية، يمكن إرجاعها إلى (القبلانيين)، في حين يمثل إلحاح هابرماس على النقد، وطعنه بالأُسس الأيديولوجيّة، ونقده للعقلانيّة الأداتيّة، وتفكيك توجه التقنية، امتلاك المشروع النقدي التواصلي أبعادًا سياسيّة واضحة.

٧. حاولت التفكيكيّة، ومعها النظرية النقديّة، إحياء الطروحات الفلسفيّة الماركسيّة مع اختلافٍ في غائية الإحياء، فدريدا يريد من إحيائها بيان التوجهات الاستعماريّة التي تحيط بالقرار السياسي العالمي، أمّا هابرماس فقد قصدَ من إحياء الماركسيّة الاستناد إلى أبعاد إنسانيّة تتجاوز الانغلاق، وتهتم بحركة الفرد والمجتمع في آن واحد.

٨. يشتغل نقد دريدا على المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات، التي أنتجتها الميتافيزيقا الغربيّة لغرض تفكيكها، وإبطال أثرها، وعلى هذه يمكن وصف نقده بـ(النقد الخطابي)، أما هابرماس فإنّه يشتغل على العلاقات الاجتماعيّة، والمظاهر العامّة، كالعمل والإنتاج ونحو ذلك، ما يدفع إلى وصف نقده بـ(النقد الواقعي).

وقد نقد هابرماس مسيرة التفكيكيّة النقديّة، ووصفها بكونها لا تعدو أن تكون حقيبة بلاغيّة ممتلئة بالخدع والتكنيك، والغرض منها إلغاء حدود الجنس أو الأجناس الأدبية بين الفلسفة من جهة، والشعر والأدب والنقد الأدبي من جهة أخرى[٣٧]، وقد تأتى هذا الوصف من استلهام التفكيكيّة لمرجعيّات فكريّة متعددة ومتماثلة، أسندت إلى نفسها مهمّة تفتيت المراكز الميتافيزيقا، والتنديد المستمر بصيغ المعاني الجاهزة، والدلالات البسيطة الواضحة.

ويمكن تحديد اتجاه هابرماس في نقده لطروحات ما بعد البنيويّة، بإعادة صياغة الماديّة التاريخيّة، بوصفها نظرية ديناميّة للتقدم الاجتماعي[٣٨]، ولصياغة نظرية جديدة للسلوك الاجتماعي، تهتم بالفرد والمجتمع على حدّ سواء، وتمنح فرصًا للعمل، تكون متكافئة بين الأفراد، ولهذا وُصفت معطيات هابرماس النقديّة الموجّهة لنقد ما بعد البنيويّة - إضافة إلى ما بعد الحداثة - بكونها مناظرة عن الماركسيّة بوصفها فلسفة اجتماعيّة وسياسيّة قائمة[٣٩].

ومن أهم النقّاد الذين تأثروا بمعطيات النظريّة النقديّة، وحاولوا نسج طروحاتهم على غرارها: (فريدريك جيمسون)، الذي يُعزى إليه إنعاش طروحات الماركسيّة الجديدة، وأهم أعماله التي تصدى فيها للطروحات النقديّة (البنيويّة، وما بعد البنيويّة) هي: (سجن اللغة، ١٩٧٢)، و(اللاوعي السياسي،١٩٨١)، وتمثل طروحات

مركزية النقد والتعدد الأيديولوجي نقد التفكيك

(جيمسون) مختلف التقاليد المتصارعة كلها في الفكر البنيوي، وما بعد البنيوي[40]. في تأليف ماركسي مثير، ويقترح جيمسون منهجًا نقديًا جديدًا لإحياء الفلسفة الماركسيّة يتكون من مستويات ثلاثة[41]:

١. مستوى التحليل الدلالي ←

حسب معطيات كريماس في المربع السيميائي.

٢. مستوى تحليل الخطاب الاجتماعي ←

حسب معطيات النظريّة النقديّة.

٣. تحليل النص الماركسي ←

حسب معطيات ألتوسير.

ويحدد جيمسون في الربط بين مواقف ما بعد الحداثة الأمريكيّة، وما بعد البنيوية الفرنسيّة، وسيلةً للنفاذ عبر الخطاب الجمالي إلى البعد الأخلاقي لنظريّة ما بعد الحداثة، ويطلق على ذلك اللاوعي السياسي (The Political Unconscious)، ويشير هذا المصطلح إلى إمكان الوصول إلى المناطق المستورة في النصوص الثقافيّة، وتعرف الزوايا المحتجبة المتوارية خلف الطرح السياسي والثقافي والمعرفي والنقدي المُعلن، ويتأتى ذلك من خلال أعمال آلية التأويل بوصفها الوسيلة النقديّة الديناميّة للكشف عن ذلك اللاوعي السياسي[42].

وتُعدّ محاولات جيمسون في هذا الإطار ممارسات تفكيكيّة، تكمن وراءها أيديولوجيا غنائيّة في إحياء الطرح الماركسي، وأطروحة تتكئ على قناعات وتصورات ماركسيّة جديدة: (Neo - Marxism) تقتضي تقديم تفسير للتاريخ الأدبي، يعتمد على معطى الصراع الطبقي، وتقديم تفسيرات سياسيّة تمتلك الأوليّة في فحص النصوص وتحليلها، لذلك تَمثَّل المنهج التحليلي الذي تبعه جيمسون تمثلاً تفكيكيًا، همّه تفكيك التفسيرات ونقضها التي تدعي براءتها من المضمون السياسي الأيديولوجي[43].

وهناك محاولات أخرى في هذا الإطار منها: محاولات أدورنو، وإيكلتون، وبورديو، وإليس، ولنتريكيا،...)، وقد درست ذلك كتب كثيرة، ولا يتسع الميدان لذكرها جميعًا[44].

ثانيًا: مدرسة ييل الأمريكيّة:

اتجه بعض النقاد المعاصرين إلى تطهير التحليل التفكيكي مما لحقَ به من زوائد وطروحات، لا تنسجم مع الأهداف والغايات، التي وُلِد التفكيك من أجلها، فعمدوا إلى استئصال جميع الطفيليات التي لحقت به، وكان نتيجة ذلك حصر التفكيك في أروقة الجامعات، ولا سيما الأمريكيّة منها بشكل خاص، حيث أصبحت الجامعة هي المؤسسة الداعية إلى احتضان الطروحات النقديّة للتفكيكيّة، وبذلك تحوّلت هذه الجامعات إلى مؤسسات للنقد الرئيس، والشك الكامل، والرغبة الكبيرة في امتلاك كل ما يصدر وينتج عن التفكيك، وقد أطلق بعض الباحثين على هذا المسار النقدي: اللا تفكيك (Anti - Deconstruction)، وهو نزاع حول امتلاك جميع أطياف التفكيك[45].

ومن أهم نقاد مدرسة ييل: (بول دي مان، وهارلود بلوم، وجيفري هارتمان، وهسلرميللر)، إضافة إلى اسمين آخرين، كان لهما الفضل في بيان العقبات التي تعترض سبيل التحليل التفكيكي ونقده، هما: (جوناثان كلير، وباربارا جونسون).

وعلى الرغم من الأساس الجامع لهؤلاء النقاد في تقديم الطرح النقدي الشامل لتجديد طروحات

دريدا (المُتخبِطة) وانعاشها، إلا أنّ خصوصية كل ناقد منهم كانت واضحة، من خلال معطياته النقديّة، ويمكن تحديد تلك الخصوصيّات النقدية بالآتي:

- بول دي مان ←

تحديد جوهر النص من خلال مناطق العمى والبصيرة.

- هارلود بلوم ←

تحكم الغنوصيّة في عمليّة القراءة.

- جيفري هارتمان ←

الاهتمام بوعي القارئ، وإنتاج المعنى.

- هسلر ميللر ←
- فهم حالة القلق واللاتزان النصي.
- جوناثان كلير ←

الكشف عن مجمل اللعبة التفكيكيّة.

- باربارا جونسون ←
- علاقة التفكيك بالممارسات النقديّة القريبة منه في تعامله مع اللغة.

يشير دي مان إلى أنّ النقاد محكومون عند الحديث عن ترجمة التفكيك إلى تفكيك الترجمة، فالتفكيك نفسه يشكل عمليّة ترجمة لا تنتهي من لعبة الدوال، التي لا تحيل إلى مدلولات مستقرة، والنقد عنده هو إمكان التخلص من الذات، ونبذ عالم الاختزال الوجودي، ونسيان حضور الذات أمام حضور نوع من الذات المتعالية، التي تتحكم في العمل[٤٦]، وإمكان التحكم هنا تتمثل في عمليّة السيطرة على تعدّد المعاني، ومحاولة تجاوز الدلالة الواحدة تبعًا لمبدأ الاختلاف المتحكم في مسار تفسير النص.

ويدعو أيضًا إلى مفهوم السلبيّة (اللاوجود) بوصفه غيابًا - وهو التقليد الذي سيطر على الفكر الغربي كلّه- ويقتضي هذا المفهوم إمكان تملّك أو إعادة تملك الوجود بوصفه حضورًا، ولذلك اتجه دي مان إلى عدّ النصوص الأدبيّة، نصوصًا نقديّة لكنها محاطة بصفة (العمى)، وتحاول القراءة النقديّة أن تُفكك هذا العمى، وجعل اللامرئي مرئيًّا[٤٧].

وقد صرف دي مان اهتمامه تجاه البلاغة؛ لأنّه يرى فيها تهديدًا متواصلاً بسوء القراءة، نظرًا لإمكانات المجاز والاستعارة، التي تُحيل الحقائق إلى وهم، والوهم إلى حقيقة، لذلك جاء التركيز على استخلاص جهود القيم الدلاليّة التي تنبئ بها تلك الإمكانات، ويؤدي دي مان على تعدد القراءات الموجّهة؛ لاقتناص دلالات المجاز والاستعارة وتنوعها، إضافة إلى اختلاف المستويات القرائية تجاه النصوص، وهنا تنشأ عمليّة سوء القراءة التي أشار إليها هذا الأخير بشكل خاص، ورواد ييل بشكل عام، ويرى أيضًا أنّ دراسة اللغة الأدبية لن تتطور إلا إذا تخلصنا من حالات سوء الفهم، التي تُعرقل سير المعاني، لكنه - وعلى خلاف رأي دريدا - لا ينسى تحديد العلاقة بين الناص والقارئ، التي أغفلها دريدا ولم يعترف بوجودها، ويذكر دي مان أنّ هذه العلاقة هي علاقة دراميّة تفاعلية (دراما حديثة نصية، ودراما تفاعلية بين الناص والقارئ)، وأنّ الناص هو مستودع المعنى كله، فهو قادر على اللعب بالقارئ، ومُسيطر في الوقت نفسه على المعنى من حيث إخفائه وإظهاره[٤٨].

وفي هذا الإطار انتقد ميللر مسيرة دي مان النقديّة ووصفها بأنّها (عدميّة)؛ لأنّها تقوض قيمة كل الدراسات الإنسانية، وتقلص عمل التأويل إلى

اللعب الحر، ويساند الاتجاه الاعتباطي للمعنى الواحد، ويعكس تأكيد دي مان الشديد على اختلاف القراءة، إنّه يفرض على القارئ استحالة مهمة قراءة اللامقروء، إضافة إلى توجهه - أي دي مان - إلى أنّ القراءة لا تمتلك أيّ بعد أخلاقي، وهذا الأخير غير ضروري في اكتساب المعنى، ويذهب ميللر إلى هيمنة المعايير المعرفية من قبل (الصدق والزيف، والتنويه،والإيهام، والبصيرة والعمى) على مقالات دي مان بشكل عام[٤٩].

ويشير (وليم راي) إلى أنّ دي مان أصبح من بين النقّاد الأمريكيين الذين يتصفون بالعدميّة، وبهدم التأويل، وأنّ بحثه عن المعنى يتجه دائمًا إلى الحديث عن المفارقة، التي تعني تأجيل المعنى بين هويتين: هوية الناص الحامل، وهوية النص المحمول، ويؤكد راي أنّ العدميّة عند دي مان سلاح نقدي، يستخدمه ضد تجريد الناقد من حقوقه التأويليّة، وإذا كان دريدا قد استخدم (علم النحو) للوصول إلى إزاحة (السرّ) الذي يلف معاني النصوص، فإنّ دي مان يستخدم (البلاغة) للغرض نفسه[٥٠].

إنّ توجّه دي مان إلى الحديث عن أخلاق القراءة، بمنزلة الترف النقدي الذي سلكه هذا الأخير، لكنه توظيف ذلك في تحديد الواجب الأخلاقي لعمليّة القراءة، وأطلق عليه مشروع كشف تناقضات النص وتشويشاته، أو هو عدم إمكان قراءة النص (Unreadibility)، وبمعنى آخر أنّ الغاية من بحث دي مان عن سلوكٍ أخلاقيٍّ في عمليّة القراءة، لم تكن مقصودة لذاتها، بل لغيره؛ أي إنّ بحث دي مان السابق يتمثل بالاعتراف بالطابع المتناقض النص، ولا قابليته للقراءة، وبالتسليم بإخفاقها، وهذا التوجّه يقود دي مان إلى الكشف عن وجود تمفصلات وشذرات مخفيّة في زوايا الفنون البلاغيّة، ويقوده أيضًا إلى نقدٍ سياسي للسلطات الملازمة للأيديولوجيا الجماليّة، التي تحوّل الأدب - حسب بيير زيما - إلى نُصبٍ تذكاري عبرَ تصويره بوصفه رمزًا للحضارة[٥١]، وهذا يفسر سرّ احتفاء دي مان بعلم العلامات (السيميائية)، وتقبله لجهود هذا العلم في تأويل المعنى[٥٢].

لقد مارس دي مان منهجًا صارمًا للإمساك بالتناقضات الظاهريّة للنصوص،عن طريق فحص منظومة المجاز واختبارها، التي تنطوي بشكل دائم على الهدم المُنظم لأُحاديّة المعنى، ويؤكد عدم وجود حدود معيّنة للمجاز، ما دامت التفكيكية قائمة في اللغة الرمزيّة، وإنّ الأدب هو نتاج للفلسفة باصطلاحات بلاغيّة نصيّة[٥٣]، ويمكن القول إنّ توجّه دي مان هذا لم يخرج عن توجه (نيتشه) البلاغي بتدمير الحقيقة أولاً، واكتشاف أنّ الفلسفة غدت أدبًا بشكل متواصل ثانيًا، انطلاقًا من قدرة الأدب على حمل القيم وتفكيكها في وقت واحد، من خلال الفنون البلاغيّة التي تحيل البصيرة إلى عمى، والعمى إلى بصيرة، إنّها إمكانية كبيرة في تأويل الأضداد، والبحث عن المعنى المتعدد[٥٤].

ويؤكد (إيكلتون) نقد دي مان تكرس بالقول : إنّ الأدب والنقد على حد سواء يتحدّدان من خلال صفة التقويض الذاتي على نحو متواصل، بمعنى أنّ اللغة الأدبيّة تقوّض ذاتها أو معناها الخاص، وبهذا يرسم دي مان خصوصيّته من خلال تحديد جوهر الأدب ذاته، فكل لغة - حسب دي مان - هي استعاريّة على نحو لا يمكن إنكاره، تعمل من خلال الأوجه والصور البلاغيّة، وليس هذا مقصورًا على لغة الأدب، بل يتعدّاه إلى لغة الفلسفة، ولغة القانون، ولغة السياسة[٥٥].

أمّا (هارلود بلوم) فقد اتجه إلى تفعيل ممارسة القراءة، وإساءة الفهم، وذكر أنّها ليست قراءة مغلوطة فقط، بل هي تكييف شخصي ومتحيّز يمكن تسميته بـ (الخيانة الخلاقة)، وهذه الممارسة لا واعية وإراديّة في الوقت نفسه، تليها حاجات نفسيّة، وتعود - حسب بلوم - إلى تراث فلسفي لاهوتي يُعنى بالمعرفة الصوفيّة، وتحديدًا مع القبلانيّة التي تُسيء قراءة كل لغة ليست قبلانيّة(٥٦)، ويؤكد أنّ الطريقة الصحيحة لقراءة النص هي السعي إلى إساءة قراءته، وأنّ القراءة نوعان: القراءة الضعيفة التي تقابل (Reading)، والقراءة القوية التي تقابل (Writing)، وأنّ القراءة الكفيلة ببيان دلالات التحيّز والاختلاف هي القراءة الثانية التي يطلق عليها (جيرالد كراف) التأويل السلبي: (Negative Hermeneutic)، ويشارك بلوم في هذه القراءة كلّ من : هارتمان، ودي مان، وبارت، وميللر، ودريدا.

وقد بيّن هارتمان أنّ الأصول التي ينبني عليها النص أصول خادعة، والنصوص هي نفسها متخلفة بسبب التقاليد التي تحكمها، وأنّ المعاني تتقاطع وتتضاعف حتى تبدو كأنّها تشارك في التناقض وفي علاقة تكافليّة، حيث يكون النص مع الناقد في علاقة تفاعليّة في ظل المستوى البلاغي الذي يحيا به النص، وبظل الإزاحة الدلاليّة التي تقدمها فنون البلاغة(٥٧).

وقد انتقد هارتمان التوجه البنيوي؛ لأنّه نشأ أساسًا ضد التفسير، ونشأ على فرضية توزيع الدلالة على أجزاء النص، لذلك أدخل النص في مختبرٍ علميٍّ صارم، حاول من خلاله تشخيص البيانات الكليّة والجزئيّة المُشكّلة للنص، وفي هذا الإطار قدّم هارتمان مصطلحه النقدي، الذي رسم مساره التفكيكي، وهو مصطلح اللاجزم: (Indeterminacy)، الذي يشير إلى تداعيات متشعبة، تبعث صورة الناقد المريض بسبب طبيعة تفكيره، وتتضمن هجومًا على الوظيفة التواصليّة للأدب، ويتم الكشف عن حالة اللاجزم بوساطة القراءة الحرّة المُتأنية، وهو أشبه بعلامة مرور تُحذِّر من أيّ تجاوزات - حسب هارتمان - ويتجه هذا الأخير إلى الفصل بين الشوكيّة (Scepticism) والعدميّة (Nihilism)، والمساهمة في إنقاذ النص بشكل دائم عن طريق إبقائه في وعي القارئ؛ لتصبح عملية القراءة أكثر إنتاجية للمعنى(٥٨).

أمّا ميللر فقد تابع أقرانه في مدرسة ييل في مسألة القراءة المغلقة (Close Reading)، أو القراءة المُسيئة، وتحويلها إلى آلة تفكيكيّة مؤثرة، وتقود هذه القراءة إلى تخريب التماسك الذي يطرحه النقاد بوصفه ميزةً للنصوص، وأكّد ميللر أنّ الجمل الحاملة للدلالات معينة، كما يراها بقية النقاد، لا تُشكل سوى وهم ما ورائي، لا يمتلك الحقيقة بادعاءات تحويل الدلالة، وأنّ حضور المعنى أمرٌ لا يمكن تصوره، وأنّ كلّ مشروع ما ورائي سيصطدم بالضرورة بالإرجاء الذي دعا إليه دريدا(٥٩).

والقراءة المُسيئة (المغلقة) التي دعا إليها ميللر - مع أقرانه -تُشكل حسب توجههم نمطًا من القراءة الأخلاقية بمقدار ما يَعِد القارئ بإبراز البنية التي يفرضها عليه النص؛ لأنّ علم أخلاق القراءة - حسب رأي ميللر - هو سلطة مفردات النص على فكر القارئ واستقباله، وقد قاد هذا التوجه ميللر إلى الحديث عن احترام النص، الذي سيقود إلى القراءة الجيدة (Good Reading) ويشكل أساس التفكيكيّة(٦٠).

في حين أكدّ ميللر أنّ القراءة يجب أن تكون

مركزية النقد والتعدد الأيديولوجي نقد التفكيك

كتابة، على غرار تأكيد دريدا مفهوم الكتابة، وركّز على معالجة الشعرية (Poetics) بوصفها نظريّة للقراءة[61]، وحاول تقديم قراءات متعددة لمفاصل التفكيك، وتناولها تناولاً غير تقليدي، وفي هذا الميدان قام كلير بتحليل الكتابة، والتمركز حول العقل، وأسس المعنى، ومفهوم الاعتباطيّة، وأثر التفكيك في المؤسسات، وانعكاسات التفكيك على الأوساط السياسيّة والفنيّة...الخ[62].

أمّا باربارا جونسون فقد وجدت أنّ الحديث عن الممارسات النقديّة القريبة من الطرح التفكيكي في تعامله مع اللغة، وترجمتها إلى لغة نقدية، هذا الحديث لا يتعلق بمفهوم الأمانة بقدر تعلقه بمفهوم الخيانة[63]، إضافة إلى تعلقه بالانتقال من ترجمة التفكيك إلى تفكيك الترجمة، بمعنى أنّ الخطاب النقدي للتفكيك ينبغي أن يتعامل مع النصوص من منطلق خيانة المعاني التي توحي بها، والبحث عن المعاني اللامحدودة التي تخدم مسيرة التفكيكيّة في تغييب الدلالة، والاستمرار في البحث عن المعنى في متاهة نقديّة لا نهائيّة، ويعكس هذا التوجه خطورة الطرح التفكيكي إذا ما ساد وأصبح صبغة عامة، يتمتع بها التحليل النقدي في المحافل النقدية والأدبية العالميّة كافة.

خصائص مدرسة ييل الأمريكية:

على الرغم من توجه رواد مدرسة ييل الأمريكيّة إلى استلهام معطيات التفكيكيّة بشكل عام، ممثلة بطروحات دريدا، إلا أنّ توجههم النقدي اكتسب منحة مميزة، في كشف جميع التقاليد التي خيمت بعتمتها على جوانب النصوص، وبيان أسس القراءة المنضبطة، التي يجب أن تعتمد على خط سير (القراءة المُسيئة) أو المغلقة، إضافة إلى البحث عن روابط بين عدمية القيم، كما أشار إليها نيتشه، وبين لا نهائيّة المعنى، كما افترضها دريدا، وبين التوجه الأيديولوجي والسياسي المحيط ببنية النص وأنظمته.

ويمكن متابعة خصائص التوجّه النقدي لمدرسة ييل الأمريكية من خلال الإيمان بالجهد النقدي الذي قدمته في سبيل نقد مسيرة التفكيك وتقويمها، وتثبيت دعائم البيت التفكيكي في عصر التطور النقدي والتقني، وقد سلكت مدرسة ييل في هذا الاتجاه الخوض في جدليّة رأتها استراتيجيّة، وهي جدليّة تعالي الأنا، وتقزيم الآخر، بمعنى تقديم الطروحات النقديّة الداعمة والناقدة للتفكيكيّة من وجهة نظر متعالية، في حين يتم توجيه النقد للطروحات الأخرى التي لا تنتمي إليها، ومحاولة التقليل من شأنها، كما فعلت مع البنيويّة في توجيه النقد إليها.

إنّ حصر خصائص مدرسة ييل الأمريكيّة من الصعوبة بمكان، بسبب تشعب الطرح النظري لها، وحسب البحث متابعة أهم الخصائص من خلال آراء كبار النقاد المعاصرين، كالآتي:

١. ليونارد جاكسون:

مدرسة ييل الأمريكية مدرسة متناقضة، ذات طابع فلسفي ومرعب في أساسه، تمارس تأويلات شديدة الغرابة، وتتلاعب بالألفاظ تلاعبًا عشوائيًا،...إنها لا تملك شيئًا من الصراحة ولا الدقة، وأنّها ليست ضربًا من التطوير الرصين لدريدا، وهي ضرب من ميتافيزيقا النص، مثاليّة في وحيها الأساس[64].

٢. تيري ايكلتون:

«التفكيك الأمريكي: لا يمثل سوى دعوة إلى الشكلانيّة، وإلى النقد الجديد، ولكنّها عودة نقديّة

صارمة، وتمثل علامة المرحلة الأخيرة من شكيّة ليبراليّة،... ويعمل هذا التفكيك على الحفاظ على الانغلاق المؤسساتي لصالح السياسة والتوجه الاقتصادي المسيطر في أمريكا[٦٥].

٣. كريستوفر نورس :

أسهمت كل من جامعتي ييل، وجون هوبكنز، في نشر النظريّة الدريديّة، وبشكلها النصي،... وقد اختار نقاد ييل من التفكيكيّة جانبها المليء بالتشويش، وقد عدّ (نورس) مدرسة ييل صورة التفكيكيّة بوجهها المتطرِف..[٦٦].

٤. جيفري ثرلي:

إنّ خطأ التوجه الأنكلو - أمريكي تقبله بكل عجالة التقسيم الغربي للعلم والفن، وطرحه المبدأ الخاص بالعبارة الزائفة، وعزل الأدب عن الاهتمامات الجدّية للإنسان، ورفع الأدب بعيدًا عن التاريخ، فهو لا يحمل ماضيًا ولا مستقبلاً، فغدا خطابًا مجردًا، وخيالاً محضًا، والتحليل اللغوي الذي تبعه هؤلاء النقّاد يقود إلى استنتاجات مُقوضة لذاتها، والتوجّه الأمريكي النقدي يحمل نزعة سياسيّة، تتأصل فيها نزعة بورجوازيّة، وتستخدم مبادئ الفلسفة النقديّة النصيّة، ضد الثقافة التي أفرزتها[٦٧].

٥. بيير زيما :

اندفع نقاد ييل في لعبة الدلالات متعددة المعاني، مبدلين موضع كل الإشكالية الجماليّة والأدبيّة على مستوى التعبير، إنّهم يحاولون إسقاط الحواجز المؤسّسة التي تفصل الميدان الفلسفي عن الميدان الأدبي؛ لأجل بلوغ حرية اللعبة النصيّة غير المحددة، اللعبة الدالة[٦٨].

٦. جون إليس :

أبرز حالة الفوضى لرواد التفكيك بشكل عام، ونقاد ييل بشكل خاص، القائلة بغياب النص، واختفاء المركز أو الجوهر، واللعب الحرّ، ولا نهائيّة القراءات، وفسرّ شعبية التفكيك على طريقة تقديم الأفكار بشكل مبالغات ميلو - دراميّة، إضافة إلى تقديم أنفسهم بوصفهم ثوّارًا ضد الجمود والتطرف[٦٩].

٧. والاس مارتن:

يصف حالة الإنسان عند حديثه عن نقاد ييل بـ (سقوط وحدة العالم)؛ أي بسقوط الإنسان أمام الطروحات النقديّة الجديدة، وأمام التحديات الحداثويّة الغربيّة[٧٠].

يتضح من خلال العرض السابق لأهم آراء النقّاد حول طروحات مدرسة ييل الأمريكيّة، السمات المميزة لها، والأبعاد النقديّة المحددة لمسيرتها، ويمكن القول إنّ التنظيم المنهجي لرواد ييل ارتكز على نقطتين مهمّتين هما : (البلاغة، والقراءة).

إنّ التأكيد على البلاغة جاء ليناظر تأكيد دريدا على الكتابة وعلى علم النحو، وإذا كان دريدا قد عمد إلى بيان مقولة الحضور والغياب؛ ليتوصل من خلالها إلى تفكيك النص، وكشف أبنيته غير المتماسكة، ومعناه غير المحدّد، فإنّ نقاد ييل عمدوا إلى بيان الألاعيب البلاغيّة، التي يمكنهم من خلال تجزئة النص، واللعب على أوتاره، ومهمة البلاغة- كما يراها نقاد ييل -توسيع الدلالة، وتغييب هوية المعنى، من خلال الإحالة إلى التعدد والاختلاف.

أمّا القراءة فقد تأتى الاهتمام بها من خلال الاهتمام بوعي القارئ، وقصدية الناص، والدعوة

إلى تقديم تفسيرات غير محددة، تترك المعنى في دوامة مستمرة يعرف معها الاستقرار، وبذلك تتصف هذه الممارسات النقديّة بالممارسات اللامتناهية، وبالصياغات الدلاليّة المُتلونة.

وبدلاً من أن يقوم رواد ييل بتطهير التحليل التفكيكي - كما ذُكر سابقًا- مما لحق به من شبهات، وإساءة في الفهم، عمد هؤلاء إلى زيادة غرابة التحليل التفكيكي، وانتهاك بنية النصوص بتحويلها إلى لعبة بلاغيّة، وممارسة العمل النقدي بوصفه ضربًا من الجنون (Madness)، وأصبح منطق التفكك (Logic of Disintegration) هو المنطق العقلاني السائد في المختبر التفكيكي لرواد ييل.

ومن المهم ذكر أنّ النقد العالمي يتجه الآن إلى تكوين جبهة مضادة، أو جبهة جدليّة حواريّة، تجنبه الطروحات التفكيكيّة، وتعمل على بيان ممارساتها التي توصف «بالإرهابية»[٧١]. وترتكز هذه الجبهة على تراث علميّ ومعرفيّ، موغلٍ في القِدم، ومن أهم رواد هذا التوجّه - الذي نشأ أساسًا في فرنسا-: (بورديو، وبوريلارد، وجيل دولوز، وليونارد جاكسون، وتيري إكلتون، وفرانك لنتريكيا)، وغاية هؤلاء عودة النقد إلى مساره الطبيعي في بيان جماليات النصوص، وكشف الدلالات التي تتضمنها، واستخدام الميدان النقدي بوصفه أداة تثقيف وحوار، وليس بوصفه أداة قمعٍ ومصادرة للمعاني والآراء. ■

•••

الحواشي

١- علم الجمال لدى فرانكفورت:١٥، ومن المهم ذكر أنّ مؤسس معهد فرانفكورت، الذي يضم عضوية مدرسة فرانكفورت، المليونير اليهودي فيلكس قبل عام ١٩٢٣م، للاستزادة ينظر: اسطورة العنف والقتل، مجلة العصور الجديدة: ع١٣/ ١٩٨.

٢- علم الجمال لدى فرانكفورت:١٠ -١١.

٣- المصدر نفسه:١٣.

٤- المصدر نفسه:٢٦.

٥- الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة:٣٣.

٦- ينظر: التقنية والعلم والإيديولوجيا:١١٠-١١٢.

٧- ينظر: الفلسفة الشريدة: ٣٤-٣٥.

٨- إشكالية التكون والتمركز حول الذات:٣٥٥.

٩- المصدر نفسه:٣٨٥.

١٠- المقاربة التداولية:١١ ، ٨٤.

١١- ينظر: القول الفلسفي للحداثة: ١٠٤ -١٠٦.

١٢- يمكن ضرب مثال على ذلك: من خلال دعوة الرأسمالية إلى إجراء أبحاث في المختبرات العلميّة على فاعليّة بعض الفايروسات للوقاية من الأمراض والأخطار التي تتسبب بها، ثم تعمد تلك الدوائر في استغلال النتائج المختبرية لتطوير الأسلحة الجرثومية، واستخدامها في الحروب العالميّة أو استغلال بعض النظريات العلميّة، مثل استغلال نظرية آنشتاين في صناعة القنبلة النووية.

١٣- See: The Hermeneutics Reader:299-295.

١٤- الحداثة وخطابها السياسي:٢٩.

١٥- ينظر: الفلسفة الألمانية الحديثة: ٢٤١، ٢٦١.

١٦- ينظر: أسطورة العنف والقتل: ١٩٦ -١٩٧.

١٧- المصدر نفسه:١٩٨.

١٨- المصدر نفسه:٢٠١.

١٩- ينظر: حداثة التخلف:تجربة الحداثة:٨٩-٩٠.

٢٠- علم اجتماع الأزمة : ١٥٦.

٢١- ينظر: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، ع٤٤/١٢٢ -١٢٤.

٢٢- بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية:٦.

٢٣- ينظر:علم الجمال لدى فرانكفورت: ٩-١٤.

٢٤- ينظر: الأعمال الأدبية في عصر النسخ الآلي في كتاب (الحداثة وما بعد الحداثة) :٨٢-٨٣، وللاستزادة ينظر: المدينة واللاعب ، مجلة ديوجين، ع٧٨: ٤٧ - ٦١.

٢٥- See: The Hermeneutics Reader:320-321.

٢٦- مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز:١٥٩.

٢٧- ينظر: نقد العقل الغربي: ١٢٢ -١٢٣.

٢٨- ينظر : إنتاج المجتمع: ٥٧٦-٥٧٨.

٢٩- المصدر نفسه: ٥٨٢.

٣٠- ينظر: دليل الناقد الأدبي:٢٠٠-٢٠٢، علم اجتماع الأزمة:١٦١-١٦٣.

٣١- ينظر: القول الفلسفي للحداثة:٢٥٦-٢٥٩، ٢٧٩.

٣٢- ينظر: المصدر نفسه:٢٨١ -٢٨٥.

٣٣- المصدر نفسه: ٢٨٦.

٣٤- ينظر: المصدر نفسه: ٢٩٠-٢٩٢.

٣٥- ينظر: المصدر نفسه:٢٩٥ -٢٩٨.

٣٦- ينظر: المركزية الغربية: ٣٣٧، ٣٥٣.

٣٧- نظرية لانقدية. ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج:٤٥.

٣٨- الحداثة وما بعد الحداثة: ٤٧.

٣٩- المصدر نفسه:١٩٨.

٤٠- النظرية الأدبية المعاصرة:٧٦.

٤١- ينظر: المصدر نفسه:٧٨، و ينظر:
The Political Unconscious: 22-28, Critical Discourse, R. Reamgrade: .385

٤٢- The Political Unconscions:110.

٤٣- ما وراء المنهج، ضمن كتاب إشكالية التحيز: بداية معرفية ودعوة للاجتهاد: ٢٩٩.

٤٤- للاستزادة ينظر: التفكيكية(دراسة نقدية):١٥٧ -١٨٣.

٤٥- The Ghosts of Critique and Deconstructions,

٤٦- ينظر: العمى والبصيرة: ١٤، ٩١.

٤٧- ينظر المصدر نفسه: ١٨٥، ٢١٨.

٤٨- ينظر : اللغة والأدب، مجلة نوافذ، ع٨/ ١٨، ٣٣.

٤٩- ينظر: التفكيك في أمريكا، مجلة الطليعة الأدبية،ع٥-٦: ٧٢-٧٦.

٥٠- ينظر : المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكيّة : ٢٠٨ -٢٠٩.

٥١- ينظر : التفكيكيّة: ١٠٥، ١١٨.

٥٢- Semiology and Rhetoric, in: Textual Strategies:121.

٥٣- ينظر : التفكيكيّة: ١٠٦-١٠٧.

٥٤- See: Action and Identity in Nietzsche: 266-270, The Poems of our Climate:388-386

٥٥- Literary Theoy:145.

٥٦- ينظر : التفكيكة:١٤٨-١٥٠، التفكيك في أمريكا، بلوم والقراءة الفوقية، مجلة الطليعة الأدبية ، ع٥-٦/٧٧-٨٧.

٥٧- التفكيكة:٩٩.

٥٨- ينظر : النقد. اللاجزم. المفارقة، في كتاب ماهو النقد :١٢٠-١٢٣.

٥٩- ينظر : التفكيكيّة:١٢٥- ١٢٦.

٦٠- ينظر : المصدر نفسه: ١٢٥ -١٢٨.

٦١- See: Structuralist poetics:258-259

٦٢- See:On Deconstructuction:89, 110, 156.

٦٣- العمى والبصيرة: ١٤.

٦٤- بؤس البنيوية:٢٩٠.

٦٥- See: Literay Theory: 146-148

٦٦- ينظر : التفكيكيّة: ٩٨-٩٩.

٦٧- ينظر : جذور التفكيك، مجلة الثقافة الأجنبية، ع٢: ٤١ - ٤٣.

٦٨- التفكيكيّة:٤٤

٦٩- المرايا المحدبة: ٥٩، ٨٠، نقلاً عن كتاب إليس:.Against of Deconstruction

٧٠- المصدر نفسه :٦٦ ، نقلاً عن كتاب مارتن: Deconstruction in America.

٧١- البحث ما بعد الحداثة:٢١.

المصادر والمراجع

١- إشكالية التحيز، لعبد الوهاب المسيري.

٢- أسطورة العنف والقتل، لآرتر هيرمان، تر. طلعت الشايب، مجلة العصور الجديدة، ع١٣/س٢٠٠٠.

٣- إنتاج المجتمع، لآلان تورين، تر. إلياس بديوي.

٤- بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، لماركس هوركهايمر، تر. محمد علي اليوسف.

٥- التفكيك في أمريكا بلوم والقراءة الفوقية، لدينيس دونويو، تر. محمد درويش، مجلة الطليعة الأدبية، ع٥-٦/١٩٩٠م.

٦- التفكيك في أمريكا، قراءة اللامقروئية عند بول دي مان، تر. سهيل نجم، مجلة الطيعة الأدبية، ع٥-٦/١٩٩٠م.

٧- التفكيكيّة، لبيرزيما، تر. أسامة الحاج.

٨- التفكيكيّة، النظرية والتطبيق، لكريستوفر نورس، تر. رعد عبد الجليل.

٩- التنقية والعلم والايديولوجيا، ليورغن هاربرماس، تر. إلياس حاجوج.

١٠- حداثة التخلف، تجربة الحداثة، لمارشال بيرمان، تر. فاضل جتكر.

١١- الحداثة والتواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة، نموذج هابرماس، لمحمد نور الدين أفاية.

١٢- الحداثة وخطابها السياسي، ليورغن هابرماس، تر. جورج تامر.

١٣- الحداثة وما بعد الحداثة، لبيتر بروكر، تر. عبد الوهاب علوب.

١٤- دليل الناقد الأدب، لميجان الرويلي، وسعد البازعي.

١٥- علم اجتماع الأزمة، لأحمد حجازي.

١٦- علم الجمال لدى فرانكفورت، أدورنو نموذجًا، لرمضان بسطاوي.

العمى والبصيرة، مقالات في بلاغة النقد المعاصر، لبول دي مان، تر. سعيد الغانمي.

١٧- الفلسفة الألمانية الحديثة، لروديجر بونير، تر. فؤاد كامل.

١٨- الفلسفة الشريدة، دراسات في الفلسفة المعاصرة، لفتحي التريكي.

١٩- في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، لعز الدين عبد المولى، مجلة إسلامية المعرفة، ع٤/س١٩٩٦م.

٢٠- القول الفلسفي للحداثة، ليورغن هابرماس، تر. فاطمة الجيوسي.

٢١- اللغة والأدب، لدي مان، تر. سعيد الغانمي، مجلة نوافذ، ع٨/س ١٩٩٩م.

٢٢- ما هو النقد، لبول هيرنادي، تر. سلالة حجاوي.

٢٣- المدينة والملاعب، دور والتر بنيامين في تأسيس علم الاجتماع، لباندي تاكييل، تر. حمدي الزيات، مجلة ديوجين. ع٧٨/ س١٩٨٨م.

المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، لعبد الله إبراهيم.

٢٤- المعنى الأدبي من الظاهراتية، إلى التفكيكيّة، لوليم راي، تر. يؤيل يوسف عزيز.

٢٥- مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، لمحمد الجوة، تر. فتحي الرقيق.

٢٦- المقاربة التداولية، لفرانسواز أرمينكو، تر. سعيد علوش.

٢٧- النظرية الأدبيّة المعاصرة، لرامان سلدن، تر. سعيد الغانمي.

نظرية لا نقدية ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، لكريستوفر نورس، تر. عابد إسماعيل.

٢٨- نقد العقل الغربي، فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، لمطاع صفدي.

تطور علم الطيور في الحضارة الإسلامية

أ. د. محمد حسن الحمود
جامعة جرش الأهلية - الأردن

كتبَ العلماءُ العرب والمسلمون في العصور الإسلامية الزاهرة مؤلفات موسوعيّة في مجال التاريخ الطبيعي، مثل كتاب الحيوان للجاحظ (القرن الثالث الهجري)، وكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني (القرن السابع الهجري)، وكتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري (القرن الثامن الهجري).

وقد اهتم العلماء والمسلمون بعلم الطيور Ornithology، حيث وثقت المؤلفات العلميّة العربية الإسلامية المذكورة حقائق غزيرة عن عالم الطيور، شملت معطيات عن بيولوجية الطيور وألوانها وسلوكها وتكاثرها، وطرق صيدها. وقد شملت كتابات العلماء العرب موضوعات عن الحمام الزاجل Homing Pigeon، وهجرة الطيور Migration، وملاحة الطيور .Navigation، وقد ترك العلماء المسلمون مؤلفات ضخمة عن الطيور الجارحة، عالجت موضوعات غاية في الأهمية، مثل أسس معاملة الطيور الجارحة على وفق قواعد المعرفة العلميّة التجريبيّة، ولا سيما في تثبيت بواكير معرفة علم النفس عند الطيور. وقد بلغ الابتكار ذروته في العصور الوسطى من خلال توثيق العلماء العرب والمسلمين مجموعة من التقاليد عن ممارسة العمليات الجراحيّة لعلاج بعض الأورام التي تصيب الطيور الجارحة.

إنّ تقديم هذه المنجزات العلميّة الإسلاميّة الخالصة على وفق الرؤية العلميّة المعاصرة يكشف عن أصالة الابتكارات الكبيرة في مسيرة

البحث العلمي والتقني في الحضارة الإسلاميّة، التي كان لها أثر ملموس في تقديم الحضارة العالميّة.

الطيور والساعة البايولوجيّة:

أشارت الأبحاث العلميّة إلى وجود مظاهر التوقيت الزمني لدى الأحياء تحت الظروف البيئية المتعددة، وتنظيم نشاطات الطيور المتنوعة حسب الإيقاعات اليوميّة Diurnal Rhythms، والإيقاعات السنوية Annual Rhythms، وذلك لأنّ الطيور تؤدي مظاهر سلوكيّة ووظائف فسيولوجية في أوقات محددة.

تؤدي الساعة البايولوجية وظيفة خاصّة في حياة الطيور،وبخاصّة تنظيم سلوك الهجرة والتوجيه الملاحي، وحفظ الذاكرة الزمنيّة Time Memory، ومطابقة السلوك الحيوي مع الفصول السنوية؛ لإنجاح العمليات التكاثريّة، وتنظيم المنهاج الحياتي المبرمج للطيور Agent Programming، وقياس المدّة الضوئية.

وقد تطرق الجاحظ في كتاباته القيّمة إلى التوقيت الزمني؛ حيث أدرك أنّ سلوك بعض الطيور (الديك مثلا) مبني على التوقيت الحيوي الداخلي. وقد أوضح الجاحظ أنّ لدى الديك قدرات على معرفة ساعات الليل والنهار، ومعارضة مثل هذه الإمكانات مع بقية الأحياء.

وقال الجاحظ: قد أخطأ من زعم أن الديكة تتجاوب في صياحها، لكنّ ذلك منها شيء يتوافق في وقت واحد. وليس ذلك بتجاوب كنباح الكلب؛ لأنّ الكلب لا وقت له، بل هو صامت ساكت ما لم يحسّ بشيء يفزع منه، فإذا أحسّ به نبح... وإذا سمع نباح كلب آخر أجاب. أما الديك فإنّه يصقع لطبعه؛ وإذا قابل ذلك الوقت في الليل هيجه... فعدد أصواته في الوقت الذي يظن أنّه تتجاوب فيه الديكة كعدد أصواته في القرية، وليس في القرية ديك غيره[١].

وقد علل الجاحظ تناغم تصويت الديكة بقوله: «ذلك هو في المواقيت. والعلّة التي لها يصقع في وقت بعينه شائعة فيها في ذلك الوقت. وليس كذلك الكلاب؛ وقد تنبح الكلاب في الخريبة (محلة في البصرة) وكلاب في بني سعد غير نابحة، وليس يجوز أن تكون ديكة المهالبة تصقع، وديكة المسامعة (محلة في البصرة) ساكتة»[٢].. وقال الجاحظ: «يوالي الديك صياحه قبيل الفجر إلى أن يبسط النهار، وفيما بين الفجر وامتداد النهار... ولها في الأسحار الصيحة والصيحتان، والديك له عدة أصوات بالنهار لا يغادر منها شيئًا»[٣].

قال الجاحظ عن الديك أيضًا: «يعرف آناء الليل، وعدد الساعات، ومقادير الأوقات، ثم يقسط الديك أصواته على ذلك تقسيطًا موزونًا، لا يغادر منه شيئًا. ثم قد علمنا أنّ الليل إذا كان خمس عشرة ساعة أنّه يقسط أصواته المعروفة بالعدد عليها، كما يقسطها والليل تسع ساعات، ثم يضع فيما بين ذلك القسمة وإعطاء الحصص على حساب ذلك. فليعلم الحكماء أنّ الديك فوق الاسطرلاب، وفوق مقدار الجزر والمد على منازل القمر»[٤].

وقد أشار الجاحظ إلى تناغم تصويت أنواع الطيور بقوله: «وللحمام أوقات صياح ودعاء مع الصبح، وقبيل ذلك على نسق واحد»[٥]. وقال أيضًا: «وللعصافير والخطاطيف وعامة الطير، مما يصفر أو يصرصر (يصوت) ومما يهدل مع الفجر إلى بعيد ذلك صياح كثير»[٦]. وقال أيضًا: «وقد

يصيح مع الصبح البوم والصدى (ذكر البوم)... والخطاطيف والعصافير والحمر (ضرب من الطيور كالعصفور) في ذلك الوقت أكثر من الديكة»[٧].

هجرة الطيور Birds Migratio

أكدت الدراسات العلميّة الحديثة أنّ هجرة الطيور ظاهرة معروفة لدى البشر منذ العصور التاريخية القديمة. وقد نشرت نظريات لتفسير هجرة الطيور، منها استجابتها للظروف البيئية المتغيرة على كوكب الأرض.

وقد سجّل الجاحظ تفسيرًا علميًّا منطقيًّا لظاهرة هجرة الطيور، وقال: «قد أجمعوا على أنّ الرخم... وهي من قواطع الطيور... فإن كان وقت خروجها من أوطانها إلينا... خرجت تقطع الصحاري والبراري والجزائر والفيافي والبحار والجبال حتى تصير إلينا في كل عام، فإن قلت إنّها لا تخرج على سمت أو هداية ولا دلالة،ولا على أمارة وعلامة، إنّما هربت من الثلوج والبرد الشديد، وعلمت أنّها لا تحتاج إلى الطعم، وإنّ الثلج قد ألبس ذلك العالم، فخرجت هاربة، فلا تزال في هروبها إلى أن تصادف أرضًا خصبًا دافئًا فتقيم عند أدنى ما تجده، فما تقول فيها عند رجوعها ومعرفتها بانحسار الثلوج في بلادها؟ أليست قد اهتدت طريق الرجوع؟. ومعلوم عند أهل تلك الأطراف،وعند أهل التجارب ... أنّ طير كل جهة إذا قطعت رجعت إلى جبالها وبلادها وأوكارها وإلى غياضها وأعشابها، فتجد هذه الصفة في جميع القواطع من الطير، ثم لا يكون اعتداؤها على تمرين وتوطين ولا عن تدريب وتجريب، ولم تلقن بالتعليم، ولم تثبت بالتدبير والتقويم، فالقواطع لا نفسها تصير إلينا، ولأنفسها تعود إلى أوكارها»[٨].

وقال الجاحظ: «إذا كان الشتاء قطعت إلينا الغربان؛ فإذا كان الصيف فهي رواجع»[٩].

أصوات الطيور :Vocal Communication

تكلم الجاحظ عن أصوات الطيور المغردة والألحان الجميلة، التي تطلقها بقوله: «وفي الطير ما يخترع الأصوات واللحون التي لم يسمع بمثلها قط من المؤلف للّحون من الناس، فإنّه ربما أنشأ لحنًا لم يمر على أسماع المغنين قط... وأكثر ما يجدون ذلك من الطير في القماري، وفي السودانيات، ثم في الكرارزة (الباز)»[١٠]. وقد وضع الجاحظ مفردات صوت الديك على سبيل المثال بقوله: (١) الدعاء، (٢) الزقاء، (٣) الهتاف، (٤) الصراخ، (٥) الصقاع. وكذلك مفردات أخرى عن أصوات طيور أخرى، وهي الدجاج (يقوقي)، والغراب (ينعب)، والحمام (هديل)»[١١].

وقد كشفت الدراسات العلميّة امتلاك الطيور ذخيرة واسعة من الأصوات والأغاني، وكذلك وجود اللهجات. Dialects. إنّ الذخيرة الصوتيّة للطيور Vocal Repertoires هي الأغنى والأكثر ثراء في المملكة الحيوانية، وهي متكونة من مناهج متنوعة Assorted Syllables، وإنّ كل نوع من الطيور يملك معجمًا لغويًّا خاصًّا به. وتشمل وظائف المفردات اللغويّة في عالم الطيور Avian Vocabularies الإعلان عن الأعشاش، وأماكن السيادة، واجتذاب أفراد الجنس الآخر، والتنبيه من المخاطر الجسيمة، وإدامة التواصل الاجتماعي.

المغازلة والتزاوج في عالم الطيور: Courtship and Copulation

تكلم العلماء العرب، وبخاصة الجاحظ، عن جوانب عديدة تخص التكاثر عند الطيور مثل المغازلة، لأهميّة تكوين الأصرة الثنائية بين الذكر

تطور علم الطيور في الحضارة الإسلامية

والأنثى في التكاثر. وقد أشار الجاحظ إلى مفردات سلوك المغازلة، ولا سيما عرض الاهتداء واللقاء والمطاردة عند الحمام Gamosematic Display؛ حيث وصف بأسلوب أدبي رائع محاولات سلوك المغازلة لدى الحمام بقوله: «إنّه يبتدئ الذكر الدعاء والطرد، وتبتدئ الأنثى بالتأتي والاستدعاء، ثم تزيف (تنشر جناحيها وذنبها وتسحبهما على الأرض)، وتتشكل (هو الغنج والدلال والغزل)، ثم تمكن وتمنع، وتجيب وتصرف بوجهها، ثم يتعاشقان ويتطاوعان، ويحدث لهما من التغزل والفتل ومن السوف (الشم) والقبل، ومن المص والرشف، ومن التنفخ، ومن الخيلاء والكبرياء، ومن إعطاء التقبيل حقَّه، ومن إدخال الفم في جوف الفم... هذا مع إرسالها جناحيها وكفيها على الأرض، ومع تدرعها وتبعلها (التزين للبعل)، ومع تصاوله وتطاوله»[١٢].

وأشار الجاحظ إلى عروض المغازلة ما بعد التزاوج، Postnuptial Display وقال: «أمّا الحمام فإنّه إذا قمط تنفش ريشه، وتكبر، ونفض ذنبه، وضرب بجناحه، وأمّا الإوز فإنّه إذا سفد أكثر من السباحة، واعتراه في الماء من المرح مثل ما يعتري الحمام في الهواء»[١٣].

وقد وردت في كتاب الحيوان للجاحظ ملاحظات غزيرة عن المغاذلة والسلوك الجنسي لدى الحمام، منها: «قال: مثنى بن زهير: رأيت حمامة لا تريد إلا ذكرها...، ورأيت حمامة لا تمنع شيئًا من الذكورة. ورأيت الحمامة لا تزيف إلا بعد طرد شديد، وشدّة الطلب، ورأيتها تزيف لأوّل ذكر يريدها ساعة يقصد إليها، ورأيت حمامة لها زوج، وهي تمكن ذكرًا آخر... ورأيتها تزيف لغير ذكرها، وذكرها لا يراها... ورأيت الحمامة تقمط الحمام الذكور، ورأيت الحمامة تقمط الحمامة، ورأيت أنثى لا تقمط إلا الإناث، ورأيت أخرى تقمط الإناث فقط، ولا تدع أنثى تقمطها»[١٤]. قال: «رأيت حمامًا ذكرًا يقمط ما لقي ولا يزاوج. ورأيت حمامة تمكن كل حمام أرادها من ذكر وأنثى ... وتقمط الذكورة والإناث ولا تزاوج»[١٥]. قال: «رأيت حمامة في المنزل لم يعرض لها ذكر إلا اشتدت نحوه بحدة ونزق (الطيش والتسرع) حتى يصد عنها كالهارب منها»[١٦]. قال: «رأيت الذكر كثير النسل قويًا على القمط»[١٧].

إنتاج البيض لدى الطيور: Egg Production

تكلم الجاحظ عن وضع البيض عند الحمام وبقية الطيور كالآتي، قال: «الحمام تبيض عشرة أشهر في السنة، فإذا صانوه وحفظوه، وأقاموا له الكفاية، وأحسنوا تعهده باض في جميع السنة»[١٨]. وقال الجاحظ عن التكاثر في الحمام الأهلي: «قال مثنى بن زهير: رأيت ذكرًا له أنثيان، وقد باضتا منه، وهو يحضن مع هذه ومع تلك، ويزق مع هذه وتلك، ورأيت أنثى تبيض بيضة، ورأيت أنثى تبيض في أكثر حالاتها ثلاث بيضات»[١٩].

وقال الجاحظ: «الخطاف تبيض مرتين في السنة. وتبني بيوتها في أوثق مكان وأعلاه. فأمّا الحمام والفواخت، والحمام البري، فإنها تبيض مرتين في السنة. والحمام الأهلي يبيض عشر مرات، وأمّا القبج والدراج فهما يبيضان بين العشب»[٢٠]. وقال الجاحظ: «الحدأة تبيض بيضتين، وربما باضت ثلاث بيضات، وخرج منهن ثلاث فراخ»[٢١]. وتكلم الجاحظ عن آلية خروج البيضة: «وإذا باض الطير بيضًا لم تخرج البيضة من حد التحديد والتلطيف، بل يكون الذي يبدأ بالخروج هو الجانب الأعظم».

أعشاش الطيور: Bird Nests

تطرق الجاحظ إلى معمارية أعشاش الطيور Nest Architecture، والمواضع التي تختارها الطيور لأعشاشها، وقال: «والعصافير بيوتها في أصول أجذاع السقف، والخطاطيف تتخذ بيوتها في باطن السقف في أوثق ذلك وأمنعه، والرخم لا ترضى من الجبال إلا بالوحشي منها، ومن البعيد إلا في أسحقها وأبعدها عن مواضع أعدائها، ثم في الجبال إلا في رؤوس هضابها، ثم في الهضاب إلا في صدوع صخورها»[٢٢].

وقال الجاحظ أيضًا عن موضع أعشاش الطيور: «منها ما يبيض في صدوع الصخر وأعالي الهضاب... والحمام الجبلي يبيض في أوكاره في عرض مقاطع الجبال، والأهلي يبيض في البيوت». وتكلم الجاحظ عن الطيور التي لا تملك الأعشاش بقوله: «ما كان من الطير الثقيل الجثة فليس يهيئ لبيضه عشًا، من أجل أن لا يجيد الطيران، ويثقل عليه النهوض، ولا يتحلق مثل الدراج والقبج، وإنما يبيض على التراب»[٢٣].

وتكلم الجاحظ عن تقنيات بناء الأعشاش Nest Building من قبل الحمام؛ فإذا علم الذكر أنه أودع رحم الأنثى ما يكون منه الولد تقدمًا في إعداد العش، ونقل القصب، وشقق الخوص، وأشباه ذلك من العيدان الخوّارة الدقاق، حتى يعملا أفحوصة وينسجاها نسجًا متداخلاً، وفي الموضع الذي قد رضياه واتخذاه واصطنعاه بقدر جثمان الحمامة، ثم أشخاصًا لتلك الأفحوصة حروفًا غير مرتفعة، لتحفظ البيض، وتمنعه من التدحرج، ولتكون رفدًا لصاحب الحضن، وسندًا للبيض. ثم يتعاوران ذلك المكان، ويتعاقبان ذلك القرموص، وتلك الأفحوصة، ويسخنانها ويدفيانها ويطيبانها[٢٤].

وقال أيضًا عن كيفية بناء الأعشاش Building Behavior of Nest، والاستفادة منها: «فمن العجب أن يكون بعض الحيوان لا ينام كالصافر (من أنواع العصافير)، والتنوط (طائر شبيه بالصافر)، فإنهما إذا كان الليل فإنّ أحدهما يتدلى من غصن الشجرة، ويضم عليه رجليه وينكس رأسه، والآخر لا يزال ينتقل في زوايا بيته، ولا يأخذه القرار خوفًا على نفسه، فلا يزال كذلك. وقد نتف قبل ذلك مما على ظهور الأشجار مما يشبه الليف فنفشه، ثم فتل منه حبلاً، ثم عمل منه كهيئة القفة، ثم جعله مدلى بذلك الحبل، وعقده بطرف من تلك الأغصان، إلا أنّ ذلك بترصيع ونسج ومداخلة عجيبة، ثم يتخذ عشه فيه، ويأوي إليه مخافة على نفسه»[٢٥].

حضانة البيض: Egg Incubation

تكلم الجاحظ عن حضانة البيض لدى الحمام بقوله: «ومن عجيب أمر الحمام أنه يقلب بيضه حتى يصير الذي كان منه يلي الأرض يلي بدن الحمام من بطنه وباطن جناحه حتى يعطي جميع البيضة نصيبها من الحضن»[٢٦]. وقال أيضًا: «إنّ ساعات الحضن أكثر على الأنثى، وإنما يحضن الذكر في صدر النهار حضنًا يسيرًا»[٢٧].

ووصف أيضًا مشاركة الذكر والأنثى في الحضانة حتى اكتمال فقس البيض بقوله: «إذا وضعت البيض في ذلك المكان فلا يزالان يتعاقبان الحضن ويتعاورانه، حتى إذا بلغ ذلك البيض مداه، وانتهت أيامه، وتم ميقاته الذي وظفه خالقة ودبره صاحبه الحيلة، منسد الحلقوم، فيعينانه على خلاصه من قيضه وترويحه من ضيق هوته»[٢٨].

وقد تكلم الجاحظ عن زق الفراخ Regurgitation

من قبل الآباء، وقال: «وهما يعلمان أنّ الفرخين لا تتسع حلوقهما وحواصلهما للغذاء، فلا يكون لهما عند ذلك هم إلا أن ينفخا في حلوقهما الريح لتتسع الحوصلة بعد التحامها، وتنفتق بعد ارتتاقها. ثم يعلمان أنّ الفرخ، وإن اتسعت حوصلته شيئًا، فإنه لا يحتمل في أول اغتذائه أن يزق بالطعم، فيزق عند ذلك باللعاب المختلط بقواهما وقوى الطعم، وهم يسمون ذلك اللعاب اللباء»[٢٩]. وقال أيضًا: «الزق ضرب من القيء، وفيه عليها وهن وشدّة، ولذلك لا يزجل إذا كان زاقًّا»[٣٠].

وقد اشارت المراجع العلميّة الحديثة إلى أنّ لهرمون البرولاكتين أثرًا مهمًا في الحمام، وبخاصة إفراز حليب الحوصلة Crop Milk خلال مرحلة وضع البيض والفقس، وهي مرحلة الحضانة، حيث إنّ هرمون البرولاكتين يعمل على تكاثر الخلايا، وتضخم الفصوص الجانبية لحوصلة الحمام، ويعمل على حثّ الخلايا لتجميع الدهون، ومن ثمَّ موت الخلايا وانسلاخها ،وتجمع الكتل المتجمعة في الحوصلة، حيث تزق إلى الفراخ الصغيرة من قبل الآباء[٣١].

الحمام عند العرب:

أشارت مراجع التراث العلمي الإسلامي إلى أنواع الحمام، حيث قال الجاحظ عن الحمام: «قال صاحب الحمام: الحمام وحشي وأهلي وبيوتي وطوراني. وكل طائر يعرف بالزواج، ويحسن الصوت والهديل والدعاء والترجيع، فهو حمام، وإن خالف بعضه بعضًا في الصوت واللون»[٣٢]. وقال: «القمري حمام، والفاختة Streptopelia decaocto حمام، والورشان Columbo palumbus حمام، والشفنين Streptopelia turtur حمام، وكذلك اليمام Columbo onenas واليعقوب»[٣٣].

وقال: «العرب تسمي هذه الأجناس كلها حماما، فجمعوها بالاسم العام، وفرقوها بالاسم الخاص، ورأينا صورها متشابهة وإن كان في الأجسام بعض الاختلاف، وفي الجثث بعض الائتلاف، وكذلك المناقير، ووجدناها تتشابه عن طريق الزواج، ومن طريق الدعاء والغناء والنوح، وكذلك في القدود وصور الأعناق، وقصب الريش، وصنيعة الرؤوس والأرجل والسوق والبراثن (الأصابع والمخالب)»[٣٤]. وقال الدميري عن الفاختة: Streptopelia decaoto «هي عراقية وليست حجازية»[٣٥]. وتكلم الدميري عن المقصود بالحمام عند العرب: «هو عند العرب ذات الأطواق نحو الفواخت والقماري، والمراد بالطوق الحمرة، أو الخضرة، أو السواد المحيط بعنق الحمامة في طوقها»[٣٦].

الحمام الزاجل: Homing Pigeon

تمتلك الطيور قدرات ملاحيّة متميّزة، تستفيد منها في برمجة سلوك الهجرة، منها معرفة الظواهر الطوبوغرافية ومسالك الطيران. وتعتمد الطيور والحمام الزاجل على الشمس والبوصلة الشمسية، وتكامل ذلك مع حاسة التوقيت الداخلية الحيويّة. وتعتمد الطيور في التوجيه في أثناء الملاحة الليلية على النجوم والأجرام السماوية، في حين تؤكد الأبحاث العلميّة أهميّة العوامل المناخيّة في ذلك. وقد سجلت البحوث العلميّة حساسية الحمام الزاجل لتغايرات الضغط البارومتري، الذي يمكّن الطائر من الاستفادة من المعلومات الأوليّة، التي يوفرها الضغط الجوي المتغيّر في الفضاء، إضافة إلى إمكان الاستفادة من الضوء المستقطب والتأثيرات الجيوفيزيائية على الخريطة الاستدلاليّة التي تمتلكها الطيور[٣٧].

قدرات الحمام الزاجل:

أشار الجاحظ في كتاباته القيّمة إلى خصائص الحمام، وقدراتها المتطابقة مع المعطيات العلميّة الحديثة، وبخاصّة قوله: «وللحمام من حسن الاهتداء وجودة الاستدلال وثبات الحفظ والتذكرة وقوة النزاع والمعرفة والفكرة والعناية أنه إنما يجيء من الغاية على تدريج وتدريب وتنزيل، ولو كان الحمام مما يرسل بالليل لكان مما يستدل بالنجوم؛ لأننا رأيناه يلزم بطن الفرات، أو بطن دجلة، أو بطون الأودية التي مرَّ بها، وهو يبصر، ويفهم انحدار الماء، ويعلم بعد طول الجولان بعد الزجال؛ إذا هو أشرف على الفرات أو دجلة، أن طريقه وطريق الماء واحد، وأنه ينبغي أن ينحدر معه... وما أكثر مما يستدل بالجو من الطريق إذا أعيته بطون الأودية، فإذا لم يدر أمصعد هو أم منحدر تعرف ذلك بالريح، ومواضع قرص الشمس في السماء، وإنما يحتاج إلى ذلك كلّه إذا لم يكن وقع بعد على رسم يعمل عليه»(٢٨).

يمثل هذا النص وثيقة علميّة مهمّة في التراث العربي، حيث يناقش الجاحظ أفكاره عن أهمية العوامل الفلكيّة (النجوم)، والعوامل الطوبوغرافية، التي تشكل سطح الأرض، وأثرها في تحديد مسارات انتقال الطيور من مكان لآخر. وهذه المعلومات التراثيّة تضاهي المعطيات العلميّة المعروفة في الوقت الراهن، حيث كتبها الجاحظ منذ أكثر من عشرة قرون.

تاريخ الصيد بالطيور الجارحة:

وردت نصوص عديدة حول تربية الطيور الجارحة وتدريبها، واستعمالها في هواية الصيد، سواء في تراث الحضارة العربية، أو الحضارات الأخرى المعاصرة للحضارة العربية، ومن أجل كتابة الحقيقة عن تاريخ ابتكار الصيد بالطيور الجارحة هناك نصوص عديدة في تراث حضارة وادي الرافدين القديمة قد عالجت هذا الموضوع بشكل واضح . فقد تطورت مصطلحات لغويّة ذات علاقة بقنص الطيور ضمن تراث العراق القديم. وقد انعكس الصيد في التراث الفنّي العراقي القديم في المدن السومرية والآشورية. وهناك نصوص عن إرسال الصقر، الذي يحمل على اليد اليسرى، وقد وردت إشارات عن تدريب الصقور، واستخدامها في صيد الأرانب، والغزلان، والطيور المختلفة، والحيوانات الصغيرة.

وقد سجلت المؤلفات العربية المتخصصة بالطيور الجارحة أنّ أول من لعب بالبزاة ملك من ملوك الروم. وإنّ أول من لعب بالشواهين وضراها قسطنطين ملك عمورية. وكان للعرب أثر واضح في تدريب الصقور وتضريتها لصيد الضباء. ويعتقد بأن الحارث بن معاوية بن ثور أول من أضرى الصقور في تاريخ العرب القديم، وأن أهل المغرب هم أول من لعب بالعقبان. ويعتقد أيضًا بأن بهرام جور (أحد ملوك الأسرة الساسانية)، هو أول من صاد ولعب باليؤيؤ، وأنّ ازدشير (أحد ملوك الأسرة الساسانية) هو أول من قايس بين الزمج والبازي، وأدرك أوجه الشبه بينهما، مما دفعه لتضريته والصيد به.

تعكس هذه النصوص التراثية دقّة المعلومات التي وثقها العرب عن تاريخ استعمال الطيور الجارحة في رياضة الصيد، ومقدار الأمانة العلميّة في تسجيل الحقائق عن مساهمة المراكز الثقافية والحضارية المختلفة في نصيبها الواضح في ذلك، وأنّ قدم ممارسة هواية الصيد وتطورها في كل الأحوال ترجع إلى مطلع الحضارة الإنسانية في العراق القديم، حيث اهتم الإنسان بالطيور،

وترك بصمات واضحة لأنواعها في التراث الفنّي، والفكري، والديني[٣٩].

الصيد بالطيور الجارحة عند العرب:

يكاد الصيد بالطيور الجوارح كالبازي، والصقر، والشاهين، وغيرها يكون من أكثر الظواهر الحضارية المهمّة في حياتنا العربية على مر العصور، سواء في الشعر والرسم والأمثال والقصص الشعبية والأدب العلمي والتراثي. وقد تطور هذا النوع من الصيد في المجتمع العربي من هواية ترضي طلاب الرياضة والمتعة إلى علم ذي قواعد وأصول، تتناول كيفية تدريب الطيور وكيفية تغذيتها، ومراعاتها وعلاج الأمراض التي تصيبها، حتى أصبح لهذا العلم مصطلحاته الخاصة به وخبراؤه، وعلماؤه الذين يعرفون كل ما يهمّهم في هذا الميدان على المستويين النظري والعملي.

وقد أشارت كتب التراث العربي إلى مجموعة من التقاليد التي كانت سائدة في ذلك الزمان، ولا سيما اصطحاب الملك عند خروجه للصيد المؤذنين العارفين بالمواقيت والنجوم والأزمنة، والفقيه العالم بالحرام والحلال، والقارئ الفصيح، والكاتب الأديب، والنديم الطبيب الجامع للعلم والعمل، ويصطحب الملك خزانة الأدوية الكاملة والعقاقير واللوازم الحياتيّة كافّةً في أثناء خروجه للصيد. وقد أشارت كتب التراث العربي إلى الآداب في مسايرة الملك لمن أراد محادثته ألا يكون في جانب الشمس ولا مهاب الرياح؛ كي لا يثير غبارًا، ولا يتقدم على الملك ولا يتأخر عنه.

وقد كان لرياضة الصيد تأثيرات اقتصادية في المجتمع العربي، حيث ارتفعت أسعار الطيور، وتطورت حرف عديدة بين الشباب تهتم بتربية هذه الطيور، حيث أصبحت هناك فئات كثيرة من الناس تعيش بتدريب الجوارح، أو خدمتها ومراعاتها، أو صيدها وبيعها لمن يقدرون على اقتنائها، وأصبحت الطيور الجارحة تدخل في قائمة السلع، وتصنف بحسب جودتها، كذلك ازدهرت بعض السلع المتصلة بها كالقفازات، والكمة، والأجراس، والسيور، إضافة إلى تكاليف رواتب العمال والمربين، والخدم، ومقدار الإنفاق المادّي على غذاء البزاة والكلاب، ومصاريف العلاج الطبي، وما يتبع ذلك من إعداد الخيل وفرسانها لمرافقة الصائدين.

وقد كان لرياضة الصيد تأثير في الحياة الاجتماعية العربية، حيث كان للمهتمين بهذه الطيور أحياء خاصّة في غرناطة والقاهرة. وقد أثرت كتب الطيور الجارحة في التراث العلمي، حيث برزت ثلاثة اتجاهات رئيسة، أولها في الأداء اللغوي، وهو ما كتبه علماء اللغة من مؤلفات في الطيور والجوارح، وثانيها كتب تعالج الصيد من الزاوية الفقهيّة، مثل الصيد والذبائح، أمّا الاتجاه الثالث في التأليف فيتمثّل في تطور هواية الصيد إلى علم يهتم بالطيور الجارحة. ويرجح بأنّ هذا النوع من التأليف بدأ في أواخر العصر الأموي، وأوائل العصر العباسي[٤٠].

كتب الغطريف بن قدامة عن أنواع الطيور الجارحة كالبازي، والشواهين، والصقور، والعقبان، وصفات الذكور والإناث، وألوانها، وطرق انتخاب الطيور الجيدة، وإمكانية تضرية طيور أخرى وتدريبها على الصيد، مثل الغراب الأبقع Courvus corone، وأنواع الحدأة والصرد.

وقد وثق الغطريف بن قدامة الغساني في كتابه منذ حوالي ١٢٠٠ عام بعض المؤشرات العلميّة، التي توضح دلائل وجود المريض عند الطيور

الجارحة، وهي مؤشرات تضاهي المعطيات العلميّة المعاصرة، مما يوضح القيمة العلميّة الأصيلة لكتاب ضواري الطير. وقد اقترح المؤلف فحص الماء السائل من عيون الجوارح (الدموع)، والماء الذي يسيل من المنخرين، وكذلك الريش المتساقط، والعرق الخارج من مسامات الجلد، وما يخرج من مسام الجسد والغدد الزيتية؛ لأنّها تمثل الدليل العلمي على حيوية الطيور.

وقد كتب الغطريف بن قدامة الغساني مقاطع وملاحظات مهمّة في كتابه عن مجموعة من المؤشرات العلميّة عن حياة الطيور الجارحة، ولاسيما الحالة النفسية للطيور الجارحة، وهذا ما ندعوه في الوقت الراهن بعلم النفس التجريبي، والطرق العلميّة في خياطة الجروح، والعمليات الجراحيّة المطلوبة في الزراعة النسيجيّة أو الجراحة التجميليّة Plastic Surgery، وهذا ما يوضّح لنا أن فكرة الجراحة التجميليّة فكرة موجودة في التراث العلمي العربي، وتراث الحضارة الإنسانيّة، وأنّ تطبيقها المبدع في الطب البشري تطور خلال القرن العشرين. وقد كتب الغطريف الغساني عن تقنيات إصلاح الريش المكسور، وعمليات الكيّ، والفصد وجبر الكسور وأنواع الأضمدة، والفتائل المستعملة في العلاج، كما وصف المؤلف الطرق العلميّة في إضمار الطيور الجارحة، والطرق العلميّة المتّبعة لزيادة أوزانها[41].

طرق تسمين الطيور الجارحة وإضمارها:

من الطرق التي ابتكرها الغطريف الغساني والبلدي الإشارة إلى التقنيات التي يمكن استعمالها لتسمين الطيور الجارحة وإضمارها؛ لأنّ زيادة الأوزان وتكدّس الشحم تحت الجلد يعرقل نشاطات الطيور التي تستعمل لأغراض هواية الصيد. وقد أشار الغطريف إلى طريقة إضمار الطيور الجارحة بقوله: «إذا أردت أن تهزل البازي فأطعمه جرذا مدقوقًا ذبيحًا، قد أمته جوعًا؛ فإنه يهزل إن شاء الله»[42].

وأشار الغطريف الغساني إلى طريقة تسمين الطيور الجارحة، وهي تتلخص بإطعامها الجرذان الصغار، ولحوم جراء الكلاب الصغار. وقد أشار البلدي أيضًا إلى طريقة إضمار الطيور الجارحة بأن تطعم من الملح الأندراني (ملح منسوب إلى مدينة في اليمن، استعمله العرب في العلاج الطبي) مع العسل والملح الهندي. وقد اقترح البلدي خلط نبات الحلتيت Ferula assa - foetida مع اللحم والحنطة[43].

عمليات جراحيّة للطيور الجارحة:

بلغت ذروة الإبداع في التراث العربي في اهتمام العرب بإجراء العمليات الجراحية، وهي نماذج حقيقية من العمليات التي أجريت في العصور القديمة.

أ- فكرة الجراحة التجميليّة:

Plastic Surgery

أشار الغطريف بن قدامة الغساني إلى فكرة الجراحة التجميليّة التي تمارس في الوقت الراهن؛ حيث ورد نص واضح يجسد معرفة هذا الأسلوب من العلاج في العصور القديمة، حيث إنّ نجاح العمليات الجراحيّة التجميليّة تفضل إلى مستويات قليلة؛ لأنّ مثل هذه الأساليب الجراحية يصاحبها التعقيد، ولكن الأمر المهم لدينا هو فكرة الجراحة التجميليّة التي وردت في تراث الحضارات القديمة؛ حيث قال الغطريف بن قدامة الغساني: «قال حكماء الروم: إذا كان بالبازي جرح جرحه شيء من الطير، وكان جلده قد خرق عليه فخذ

إبرة وخيط صوف دقيق، فخيّطه، ولا سيما إذا كان في حوصلته، أو في صدره، أو في بطنه، واسحق من الحشيشة التي تسمى شعر الجن (السرخسيات)، وذر عليه، فإنّ كان الجلد ناقصًا فخذ طيرًا واسلخه، وخذ من جلده من ذلك المكان بقدر ما يملأ المكان الناقص، وتخيط عليه من الجانبين»[٤٤].

عمليّات جراحية متنوعة:

أشار البلدي إلى عمليات جراحيّة لشق حوصلة الطيور الجارحة، وتخليصها من المواد الغذائية المتجمعة فيها. وقد وردت في مراجع التراث العلمي العربي تفاصيل دقيقة عن عمليات لمعالجة أورام الجناح، وطريقة فتح القصبة الهوائية. وقد أشار الغطريف الغساني أيضًا إلى استعمال الفتايل المصنوعة من دهن المشمش، والزيت، والشمع، والزفت، والنشادر الأبيض (الأمونيا)، والكندس، والأهليلج الأصفر، والخردل؛ لوضعها في مخرج الطائر لعلاج الأمعاء. وقد أشار أبو بكر القاسمي الأشعري في كتابه (الجوارح وعلوم البزدرة) إلى استعمال طريقة الكيّ Cautery في علاج الأورام. وقد أشار الغطريف الغساني إلى استعمال القرعة المثقوبة في علاج التشنج وآلام الظهر[٤٥].

وسائل الفحص السريري:

Clinical Investigations

أشار الغطريف الغساني إلى الطريقة العلميّة لمعرفة صحة الطيور الجارحة، وذلك خلال الاستدلال على ذلك من مراقبة الطيور. ومن المؤشرات المذكورة في مراجع التراث الإسلامي لتعرف حالة الطيور المرضيّة هي:

١. الماء السائل من العيون (الدموع).
٢. قذى العيون.
٣. الماء الذي يسيل من المنخرين.
٤. الريمج الذي يقذف من الفم.
٥. ما يقذفه من طعمه إذا أتخم.
٦. الريش المتساقط.
٧. الذرق.
٨. العرق.
٩. ما يخرج من مسام الجسد.
١٠. شيء أبيض يكون في أصول ريشه كالغبار اللطيف.

استخدام الطيور في اختبار السموم:

Birds and Toxicity Testing

وردت في مراجع التراث العربي معلومات مهمّة عن كيفيّة استخدام الطيور في كشف وجود السموم في الأغذية والأشربة، وهي ترقى إلى مستوى الطرق العلميّة الحديثة حول استخدام الحيوانات المختبرية؛ لكشف سميّة المركبات الكيميائيّة والدوائيّة، وغير ذلك من مجالات البحث العلمي المعاصر.

وقد أشار الرازي إلى تقنيّات أخذها عن الطب الهندي، تتلخص في استعمال أنواع من الحيوانات، والطيور الأليفة في البيوت في الكشف عن السموم المخلوطة في المواد الغذائية. وقد أفرد الحسين ابن أبي ثعلب فصلاً في كتابه عن السموم حول أنواع الحيوانات والاستفادة منها في الاستدلال على أنواع السموم والحذر منها[٤٦][٤٧].

ويمكن تلخيص المعطيات العلميّة الواردة في مراجع التراث العربي حول قيام العرب ببلورة مفهوم الحيوانات المختبريّة التي يشيع استعمالها في مراكز البحث العلمي في الوقت الراهن (جدول-١).

وقد أثبت العلماء العرب ملاحظات مهمّة عن

جدول١: قائمة الطيور الواردة في مراجع التراث العربي للكشف عن السموم الموجودة في المواد الغذائية

الطـيـر		الفصيلـة
الطاووس	Peacock	رتبة الدجاجيات - الفصيلة التدرجية
القاوند	Kingfisher	رتبة الشقراقيات - الفصيلة السماكية
الببغاء	Parrot	رتبة الببغاوات - الفصيلة الببغائية
الوقواق	Cuckoo	رتبة الوقواقيات - الفصيلة الوقواقية
الصفرد	Corncrake	رتبة المرعيات - الفصيلة المرعية
الكركي	Common Crane	رتبة المرعيات - الفصيلة الكركية
الهزار	Nightingale	رتبة العصفوريات - الفصيلة الشحرورية
العقعق	Magpie	رتبة العصفوريات - الفصيلة الغرابية
الغراب	Raven	رتبة العصفوريات - الفصيلة الغرابية
الوز	Goose	رتبة الوزيات -فصيلة الأوز
الدجاج	Chicken	رتبة الدجاجيات - الفصيلة التدريجية

تأثيرات السموم في الحيوانات من الناحية السلوكية، والمظهر الخارجي، والحركة، والتصويت، وشكل العيون... إلى غير ذلك من مظاهر الاستجابة في حالات التسمم.

وقد ورد في بعض مراجع التراث الطبي والصيدلاني العربي نصوص عن استخدام الحيوانات في التجارب العلميّة عند امتحان فعاليّة الترياق المضاد للسموم وتجربته. أشار بدر الدين محمد بن بهرام القلانسي السمرقندي (القرن السادس الهجري) في كتابه المعروف أقراباذين القلانسي إلى استخدام الديك البري Pheasant (التدرج) في امتحان الترياق، وتسليط الأفاعي عليه بعد إطعامه الترياق ومراقبته بعد ذلك.

وقد اهتمت مؤسسات البحث العلمي في العصر الحديث بتربية الأنواع المتعددة من الحيوانات المختبريّة والطيور، ورعايتها بشكل خاص للاستفادة منها في إجراء التجارب العلميّة في مجالات الطب والصيدلة واختبارات الأدوية واللقاحات والسموم.

كما اهتمت التشريعات العالميّة الحديثة بطرق تربية الحيوانات المختبرية، ولا سيما الإيواء Housing، والبيئة الاجتماعيّة Social Environment، والتهوية Ventitlation، والإضاءة، والتغذية، ومقدار معاناة الحيوانات في أثناء التجارب العلميّة، ولا سيما الإجهاد والألم، والرعاية البيطريّة Veterinary Care، والحجر الصحي للحيوانات Quarantine، والتخدير Anesthesia، والقتل الرحيم للحيوانات.

ويمكن القول في ضوء هذه الحقائق إنّ التطور العلمي الهائل في العصر الحديث ما كان يتحقق لولا الإبداعات العربية، التي تحققت، إضافة إلى جانب إبداعات العلماء من الحضارات المعاصرة للحضارة العربية، التي قادت إلى تطور المعرفة في فروعها التطبيقيّة، ومن ضمنها علم السموم[٤٨]. ■

الحواشي

١. الحيوان:٢/٢٥١
٢. الحيوان:٢/٢٥٢
٣. الحيوان:٢/٢٩٣
٤. الحيوان:٢/٢٤١
٥. الحيوان:٢/٢٩٥
٦. الحيوان:٢/٢٩٥
٧. الحيوان:٢/٢٩٦
٨. الحيوان:٣/٢٥٨
٩. الحيوان:٣/٤٣٢
١٠. الحيوان:٣/٣٣٩
١١. الحيوان:٢/٢٩٧، ٤/٤٧
١٢. الحيوان:٣/١٥٧ – ١٥٨
١٣. الحيوان:٣/١٧٥
١٤. الحيوان:٣/١٦٥
١٥. الحيوان:٣/١٦٦
١٦. الحيوان:٣/١٦٧
١٧. الحيوان:٣/١٦٨
١٨. الحيوان:٣/١٦٩
١٩. الحيوان:٣/١٦٧
٢٠. الحيوان:٣/١٧٠
٢١. الحيوان:٣/١٨١
٢٢. الحيوان:٧/٦٦
٢٣. الحيوان:٣/١٨٤
٢٤. الحيوان:٣/١٤٩
٢٥. الحيوان:٣/٤٠٥
٢٦. الحيوان:٣/١٦٢
٢٧. الحيوان:٣/١٦٣
٢٨. الحيوان:٣/١٥١
٢٩. الحيوان:٣/١٥٢
٣٠. الحيوان:٧/٦٧
٣١. Endocrinology
٣٢. الحيوان:٣/١٤٤
٣٣. الحيوان:٣/١٤٥
٣٤. الحيوان:٣/٢٠١
٣٥. حياة الحيوان الكبرى:٢/٢٧
٣٦. حياة الحيوان الكبرى:١/٢٤٦
٣٧. Migration, In Avian Biology:5
٣٨. الحيوان:٣/٢١٤
٣٩. مقدمة تاريخ علوم الحياة في الحضارة العربية الإسلامية:١٨٦.
٤٠. المصدر نفسه: ١٨٩.
٤١. ضواري الطير (الورقة ٢)
٤٢. المصدر نفسه: الورقة٦٢.
٤٣. الكافي في البيزرة:٣٣٦ – ٣٧٠.
٤٤. ضواري الطير (الورقة ١٤٣).
٤٥. مقدمة في تاريخ علوم الحياة في الحضارة العربية والإسلامية:٢٠٠.
٤٦. الحاوي في الطب:١٩/٢٨٢.
٤٧. المنقذ من الهلكة في دفع السمائم المهلكة الباب ٢٧.
٤٨. مقدمة في تاريخ علوم الحياة في الحضارة العربية والإسلامية: ٩٤.

المصادر والمراجع

١. **الجوارح وعلوم البزدرة**، لأبي بكر بن يوسف القرشي العلوي، (مخطوطة المجمع العلمي العراقي).
٢. **الحاوي في الطب**، للرازي، ج١٩، حيد آباد الدكن، الهند، ١٩٦٠م.
٣. **حياة الحيوان الكبرى**، للدميري، مطبعة حجازي، القاهرة ١٣٦٧هـ.
٤. **الحيوان**، للجاحظ، تح. عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة ١٩٥٨.
٥. **الكافي في البيزرة**، لعبد الرحمن البلدي، تح. إحسان عباس ورفاقه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
٦. **مخطوطة ضواري الطير**، للغطريف الغساني، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٩٨٦م.
٧. **مقدمة في تاريخ علوم الحياة في الحضارة العربية والإسلامية**، لمحمد حسن الحمود، مكتبة الرسالة، عمان، ١٩٧٧م.
٨. **المنقذ من الهلكة في دفع السمائم المهلكة** (مخطوطة)، لحسين بن أبي ثعلب المبارك الطيب، مخطوطة جامعة برنستون – أمريكا، رقم ١٠٩٨.

إفادة الخبر بنصّه
في زيادة العمر ونقصه

إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه

تصنيف

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي

المتوفى ٩١١ هـ

تحقيق:

عبد القادر أحمد عبد القادر



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بيده الآجال والأرزاق، لا يعلمها غيره، ولا يقدّرها سواه، وبعد،

لقد رسم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة معالم العلاقات الإنسانية بين الناس بعامّة، وبين الأهل والأقارب بخاصة، وقد بيّن لنا العلماء السابقون من أسلافنا حدود هذه المعالم بالشرح والتفصيل والتوضيح، حتى إنهم لم يتركوا شاردة ولا واردة إلا قتلوها بحثًا، إلى درجة أنهم لم يتركوا لنا موضع لبنة نضيفها إلى بنيانهم، الذي أقاموه منارًا يهتدي به الضالون، ويسير على ضوئه الشاردون.

ومن أخصّ الأمور التي عالجوها في كتبهم العامّة أو الخاصة صلة الأرحام، وحرّضوا الناس على الاهتمام بها، وبيّنوا أثرها الكبير في الواصل والموصول، من ثواب وأجر في الدنيا والآخرة.

ومن العلماء الذين أثروا هذه المنقبة، في رسالة مستقلة، الجلال السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر ابن محمد، المتوفى في سنة ٩١١هـ، عنونها بـ: « إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه ».

وإننا نرى اليوم من انقطاع الوشائج والصلات بين الناس ما يندى له الجبين، حتى وصل الأمر بنا أن نتشاحن ونتشاجن بسبب أو بغير سبب، فيبتعد الأخ عن أخيه وعن أخته، والابن عن والده، فيعيشون كالأغراب، فأصبحنا نقلد الغرب في سلوكياته الاجتماعيّة، إذ ما إن يبلغ الفتى أو الفتاة السن القانونيّة (١٨عامًا) حتى يغادر أو تغادر منزل ذويها، يستقل كلٌّ بنفسه من غير مراعاة للعواطف الإنسانيّة، وما يسببه الرحيل من آلام تعتصر قلبي الوالدين، لكأني أرى صدق حديث رسول الله (ﷺ): (لتتبعن سنن من كان قبلكم)، وإضائته آفاق الدنيا بأسرها، لذلك رأينا أن نقوم بتحقيق هذه الرسالة، لعلّ ضالاً يرشد، وتائهًا يستدل، فيعود إلى السبيل الحقّ الذي رسمه الله سبحانه وتعالى من خلال قراءة هذا الكتاب.

والله من وراء القصد.

المؤلف:

جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن همام الدين الخضيري الأصل، الطولوني، المصري، الشافعي، أبو الفضل، المولود في سنة ٨٤٩هـ، والمتوفى في سنة ٩١١هـ. عالم مشارك في أنواع العلوم[1].

لا نريد أن نسترسل في ترجمة حياته؛ إذ لا يخلو كتاب من كتبه المنشورة من هذه الترجمة، وقد ترجمنا له في كتبه التي قمنا بتحقيقها ونُشرت.

الكتاب:

تناول فيه السيوطي قضيّة مهمّة من القضايا الاجتماعيّة التي استشرى داؤها في مجتمعاتنا في الوقت الحاضر، وهي قضية خطيرة، حيث نتج عنها امتلاء النفوس بالأحقاد والضغائن، بعد أن تعلقت بأعراض الدنيا الزائلة، تلك قضية القطيعة بين الناس.

وهل الذي يصل رحمه يُنسأ في عمره، ويؤخر في أجله؟

وهل الأحاديث التي صحت عن رسول الله (ﷺ) في ذلك تتعارض مع الآيات التي وردت في أنّ الأجل مخدود بالنسبة للمخلوقات، منذ أن يكون نطفة في بطن أمه، إلى أن ينتقل إلى رحمة الله، وذلك في قوله تعالى: **﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾** (الأعراف: ٣٤).

وقد ذكر في بداية كتابه هذا أنّ سؤالاً وجّه إلى والده، يطلب به صاحبه تفسيرًا لثلاث آيات هي: **﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عنده﴾**، و**﴿يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾**، و**﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾**، بعد أن سئل عن العمر، هل يزيد وينقص من الولادة إلى الموت، ومن الموت إلى البعث؟

فذكر السيوطي ما أجاب به والده في صدر كتابه، أنّ أجل الإنسان مُقدَّر، لا يزيد ولا ينقص من الأزل، ولا يتقدم ولا يتأخر، وقدم الحجة والبرهان على صحة رأيه هذا آيات من القرآن الكريم، وأحاديث نبوية شريفة، ثم عرض أقوال العلماء في الحديث: (من أحبّ أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في عمره، فليصل رحمه)، منتهيًا إلى استحالة الزيادة والنقص، وأنّ الزيادة من حيث البركة، ثم ناقش تفسير الآيات التي طلب منه توضيحها.

ولكن السيوطي لم يقتنع برأي والده ذلك، فقال: والعجب من الوالد كيف سلّم الحكم بالزيادة والنقص من حيث البركة وفعل الطاعات، ومنعه من حيث المقدار. والسيوطي بذلك يخالف رأي والده في هذه المسألة، مستعينًا على ذلك بمجموعة من أحاديثه ﷺ الواردة في كتب التفسير في تفسير آية: **﴿يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ﴾**، ذاكرًا منها ما يتعلق بالزيادة في الآجال وما يتعلق بالنقص، والأحاديث الواردة في كتب الأحاديث.

(١) يُراجع: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، حيث ترجم فيه السيوطي لنفسه

مصادره:

اعتمد في بيان حجته على كتب تفسير القرآن، وكتب الحديث، وتاريخ بغداد لابن عساكر، وكتاب الثواب لأبي الشيخ، أمّا كتب التفسير التي اعتمد عليها فهي:

١- تفسير الطبري .

٢- تفسير ابن مردويه.

وأما كتب الحديث التي استعان بها فهي:

١- صحيح البخاري.

٢- المستدرك على الصحيحين، للحاكم.

٣- الجامع المصنف لشعب الإيمان، للبيهقي.

٤- المصنف، لعبد الرزاق.

٥- المعجم الكبير، للطبراني.

٦- المعجم الأوسط، للطبراني.

٧- المسند، للإمام أحمد .

٨- السنن، للنسائي.

٩- السنن لابن ماجه.

عنوان الكتاب:

لم يرد العنوان في أي نسخة من النسخ من تسمية المؤلف، حيث لم يذكر العنوان في المقدمة، كما لم يرد في النهاية، لكن ذكر على ورقة العنوان، نسخة الظاهرية رقم ٦٠٩٩: «إفادة الخبر ونصه في زيادة العمر ونقصه»، وذكر قبل الحمدلة في النسخة الثانية: رسالة في نقص العمر وزيادته، أما النسخة المطبوعة، فقد ورد في أولها : كتاب إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر، لجلال الدين السيوطي، وبالبحث في الكتب التي أوردت العنوان وجدنا في كشف الظنون عنوان : إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه، وكذلك في هدية العارفين، وفي كتاب دليل مخطوطات السيوطي، فأثبتنا العنوان لوروده في المراجع.

نسبة الكتاب:

ذكره له البغدادي في هدية العارفين (١/٥٣٥)، وذكره حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون: (١/١٣١).

نسخه:

ذكر الخازندار في كتابه دليل مخطوطات السيوطي: ٢٦١، نسخه في المكتبات وهي:

١- مكتبة برلين رقم ٢٤٨٧.

٢- مكتبة الظاهرية رقم ١١١٩ حديث، ٦٠٩٩ عام، عنها نسخة مصورة على فيلم رقم ٢٣٤٧ في مركز جمعة الماجد بدبي.

٣- نسخة جامعة الرياض، الفيلم رقم ٧.

٤- نسخة مكتبة عارف حكمت ١٠٨ مجاميع.

٥- نسخة مكتبة الختني ٣٧ مجاميع.

٦- نسخة دار الكتب المصرية ٥٤٨، ٣٢ مجاميع.

٧- نسخة جامعة الكويت ٧٠٠ مجموع ٤.

٨- نسخة الظاهرية رقم ٥٣٠٠، عنها نسخة مصورة على فيلم رقم ١٢٦٠، في مركز جمعة الماجد بدبي، وهذه النسخة لم يذكرها الخازندار، رحمه الله.

ومن الجدير بالذكر أنّ الكتاب طبع في الهند ضمن مجموعة من رسائل السيوطي، وسيأتي وصف لهذه النسخة، وما تتضمن من رسائل.

النسخ المعتمدة في تحقيق الكتاب:

١- النسخة الأولى : نسخة المكتبة الظاهرية، التي تحمل الرقم ٥٣٠٠، عنها نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز جمعة الماجد، رقمه ١٢٦٠، تتكون من ٣ ورقات، ضمن مجموع يتكون من ٢٩ ورقة، فيه أربع رسائل للسيوطي هي:

١- الصلصلة في الزلزلة.

٢- المنحة في السبحة.

٣- أبواب السعادة في أسباب الشهادة.

٤- رسالة نقص العمر.

تقع الرسالة في ٣ ورقات {٦-٨}، في كل ورقة ٢١ سطرًا، وفي كل سطر ما يقارب ١٢ كلمة، رسم فوق رؤوس الفقر خط صغير، وكتب المجموع بخط النسخ، واتبع الناسخ في كتابته نظام التعقيبة، وهي نسخة جيدة، لكن أسقط الناسخ في كتابته لها بعض الأحاديث، أطرافها السفلى متأثرة بالرطوبة، مما أثر في عدم ظهور بعض الكلمات من أوائل الأسطر الأخيرة.

كتب في بدايتها، قبل البسملة عنوان : رسالة في نقص العمر وزيادته.

ولم يذكر في آخرها اسم الناسخ، ولا تاريخ النسخ، ورمزنا لها بالحرف ب.

٢- النسخة الثانية:

نسخة المكتبة الظاهرية، رقم ٦٠٩٩، وعنها نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز جمعة الماجد،

رقمه ٢٣٤٧، تتكون من ٥ ورقات، ضمن مجموع يتكون من خمس رسائل هي :

١- مفتاح الفتوح في مشكاة الجسم وزجاجة النفس ومصباح الروح ، لعبد الغني النابلسي.

٢- رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب، لعبد الغني النابلسي .

٣- نفخة الصور ونفحة الزهور على قبضة النور.

٤- زبد فوائد الرقون في الطاعون، لمحمد فتح الله الحلبي.

٥- إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه.

كتب المجموع بخط نسخي جميل وواضح، وتقع الرسالة في ٥ ورقات { }، في كل ورقة ٢٣ سطرًا، في كل سطر ما يقارب ٧ كلمات. ورسم لكل أوراق المجموع إطار، وذكر في آخر المجموع تاريخ النسخ ١٧ رمضان سنة ١٢٠٥هـ، كما كتب في نهاية كل رسالة تاريخ نسخها، وكتب المجموع بخط ناسخ واحد هو أحمد بن مصطفى الحسيني نسبًا، القادري طريقة، وقد نسخها للسيد خليل أفندي مرادي زاده، وقد ذكر الناسخ اسمه في نهاية كل رسالة.

وقد انتهى من نسخ هذه الرسالة في اليوم الآخر من شعبان في سنة ١٢٠٥هـ.

وقد اتبع الناسخ في نسخه نظام التعقيبة، ويوجد بعض التصويبات على الحواشي، وقد اتخذنا هذه النسخة الأم، ورمزنا لها بالحرف (أ).

٣- النسخة الثالثة:

نسخة الهند المطبوعة، وقد زودنا بها الأخ والصديق الدكتور عز الدين بن زغيبة، جزاه الله عن العلم خير الجزاء، وهي ضمن مجموعة رسائل للسيوطي، عددها ١٠ رسائل هي :

١- السبل الجلية في الآباء العليّة.

٢- إتحاف الفرقة بوصل الخرقة.

٣- ريح النسرين فيمن عاش من الصحابة مئة وعشرين.

٤- وصول الأماني بأصول التهاني .

٥- طي اللسان عن ذم الطيلسان.

٦- كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة.

٧- المصابيح في صلاة التراويح.

٨- القول الأشبه في حديث: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

٩- إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه.

١٠- كتاب الشماريخ في علم التاريخ.

طبعت هذه المجموعة في كتاب واحد في لاهور، طباعة حجرية، وقد كتب الحروف نياز أحمد، الساكن في قرية عادل كره.

ومما يؤخذ على هذه النسخة وجود أخطاء مطبعية، وتنقص فتوى والد السيوطي، على الرغم من وجود قوله: سئل والدي رحمه الله تعالى عن قول الله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، ثم يتبع ذلك من بداية ما ذكره السيوطي من أحاديث، وقد استأنسنا بهذه النسخة، ورمزنا لها بالحرف ط.

عملنا:

- قمنا بنسخ الرسالة على وفق القواعد الإملائية المعاصرة، ثم قابلنا بين النسخ الثلاث، وسجلنا الفروق في الحواشي، وقمنا بتدقيق النص، وإثبات ما نراه صواباً، وما أثبتناه من النسخة ب وضعناه بين معقوفتين هكذا { }.

- خرجنا الآيات، ذاكرين اسم السورة ورقم الآية.

- خرجنا الأحاديث من مصادرها التي ذكرها المصنف، ومن كتب الحديث.

- عرفنا بالأعلام تعريفًا موجزًا مختصرًا من كتب التراجم .

- وضعنا فهارس فنيّة للآيات، والآثار، والأعلام، والكتب التي ورد ذكرها في المتن.

نرجو من الله العون، إنه سميع مجيب، والحمد لله رب العالمين .

افادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه
تاليف الامام جلال الدين السيوطي رحمه
الله تعالى ونفعنا به في الدار الاخرة
امين امين امين

صورة عن مخطوطة الظاهرية رقم ٦٠٩٩

الرب وصلة الرحم تزيد في العمر وفعل المعروف يقي مصارع
السو واخرج احمد والنسائي وابن ماجه من ثوبان قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليحرم الرزق
بالذنب يصيبه ولا يرد القدر الا الدعا ولا يزيد في العمر
الا البر واخرج ابو الشيخ في الثواب عن ابن عمرو قال ان
المرء ليصل رحمه وما بقي من عمره الا ثلاثة ايام فينسيه
الله ثلاثين سنه وانه ليقطع الرحم وقد بقي من
عمره ثلاثون سنه فيتصره الى ثلاثة ايام انتهى
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما الى يوم الدين
تم نسخ هذه الرساله في اليوم الاخر من شعبان
المعظم على يد العبد الفقير احمد بن مصطفى الحسيني نسبا
القادري طريقة غفر الله له ولوالديه وتستنسخ هذه
الرساله فخر العلما الكرام عمدة المدرسين ذوي الاحترام
المولى الجليل جناب سيدي حضرة السيد خليل افندي
مرادي زاده بلغه الله ما اراده ولكل
المسلمين والحمد لله رب
العالمين

صورة الورقة الأخيرة - نسخة الظاهرية رقم ٦٠٩٩

رسالة في نقص العمر وزيادته

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وكفى وسلام على عباده
الذين اصطفى سألني والدي رحمه الله تعالى عن العمر هل يزيد وينقص من الولادة إلى الموت ومن الموت إلى
البعث وما تفسير قوله تعالى ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده وقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده أم الكتاب وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير
فالجواب الأجل مقدر من الأزل لا يزيد ولا ينقص ولا يتقدم ولا يتأخر تظاهرت على ذلك جمل من
محكمات القرآنية والأدلة الصحيحة واتفاق العقلاء عنه فالآيات الدالة على ذلك قوله سبحانه
وتعالى وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا وقوله جل وعلا فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون وقوله عز من قائل ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها وقوله جلت عظمته
إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر ومن الأحاديث الصحيحة ما رواه ابن مسعود عن أم حبيبة رضي الله عنها
زوج النبي صلى الله عليه وسلم اللهم متعني بزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبأبي أبي سفيان
وبأخي معاوية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد سألت الله عز وجل لآجال مضروبة وأيام
معدودة وأرزاق مقسومة ولن يعجل الله شيئا قبل حله أو يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سألت الله
أن يعيذك من عذاب في النار أو من عذاب في القبر كان خيرا أو أفضل ومنها ما روي أيضا أن النبي صلى الله عليه
وسلم قال يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر في الرحم أربعين أو خمسة وأربعين ليلة فيقول
يا رب أشقي أو سعيد فيكتبان فيقول أي رب أذكر أو أنثى فيكتبان ويكتب عمله وأثره وأجله
ورزقه ثم تطوى الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص ومن طريق آخر ثم يخرج الملك بالصحيفة
في يده فلا يزيد ولا ينقص وأما ما روي في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم من أحب أن يبسط
له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه فقد أجاب العلماء عنها بأجوبة أصحها أن هذه الزيادة
بالتوفيق للطاعات وعمارة أوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها عن الضياع
في

صورة الورقة الأولى - نسخة الظاهرية رقم ٥٣٠٠

قال وصلة الرحم محبة في الأهل مثراة في المال منسأة في الأثر وأخرج البيهقي عن ابن عمر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تابعوا بين الحج والعمرة فإن المتابعة بينهما زيادة في الأجل وينفيان
الفقر كما ينفي الكير الخبث وأخرج الطبراني والبيهقي عن رافع بن مكيث أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال حسن الملكة نماء وسوء الخلق شؤم والبر زيادة في العمر والصدقة تطفئ ميتة السوء
وأخرج الطبراني في الأوسط عن أم سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صنائع المعروف تقي
مصارع السوء والصدقة خفيا تطفئ غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر وأخرج الطبراني في
الكبير عن أبي أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صنائع المعروف تقي مصارع السوء وصدقة
السر تطفئ غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر وأخرج البيهقي في الشعب عن علي [illegible]
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الصدقة السر تطفئ غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر وفعل
المعروف تقي مصارع السوء وأخرج أحمد والنسائي وابن ماجه عن ثوبان قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه ولا يرد القدر إلا الدعاء ولا
يزيد في العمر إلا البر وأخرج أبو الشيخ في الثواب عن ابن عمرو قال إن المرء ليصل رحمه
وما بقي من عمره إلا ثلاثة أيام فينسئه الله ثلاثين سنة وإنه ليقطع الرحم وقد بقي من عمره
ثلاثون سنة فيصيره الله إلى ثلاثة أيام انتهى والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

صورة الورقة الأخيرة - نسخة الظاهرية رقم ٥٣٠٠



النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا . محمد وآله وسلم[٢].

الحمد لله وكفى، {وسلام}[٣] على عباده الذين اصطفى[٤]:

سئل والدي[٥]، رحمه الله تعالى، عن[٦] العمر، هل يزيد وينقص من الولادة إلى الموت ومن الموت إلى البعث؟ وما تفسير قوله تعالى: ﴿.... ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[٩].

فأجاب رحمه الله تعالى، وقال[١٠]:

الأجل مقدّر من الأزل، لا يزيد ولا ينقص، ولا يتقدّم ولا يتأخر، تظاهرت على ذلك جمل من الآيات الشريفة، والأحاديث[١١] الصحيحة، وأقاويل العلماء.

فمن[١٢] الآيات الدالة على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ الله كِتَابًا مُّؤَجَّلاً﴾[١٣]

وقوله جلّ وعلا: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾[١٤]، وقوله تعالى[١٥]: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاء أَجَلُهَا﴾[١٦]، وقوله جلّت عظمته: ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاء لَا يُؤَخَّرُ﴾[١٧].

إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه

(٢) في ب: بسم الله الرحمن الرحيم فقط، وط: بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم، قال شيخنا العالم العلامة الحبر البحر الفهامة الجلال السيوطي تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح الجنة.

(٣) في أ: وسلامه، والمثبت من ب.

(٤) في أ: جاء بعد اصطفى: قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى، وفي ب: ساقطة، وهو الأصوب؛ لأنّ قوله: الحمد لله وكفى... اصطفى.. من أسلوب السيوطي في كثير من رسائله، والعبارة في موضعها في النسخة أ توحي أنها من الناسخ.

(٥) هو أبو بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان الخضيري السيوطي (ت٨٥٥هـ)، فاضل مصري، له علم بالعربية، وفقه الشافعية، عرض عليه قضاء مكة فرفض، وهو والد جلال الدين السيوطي، مصنف هذه الرسالة، له حاشية على أدب القضاء للغزي، وكتاب في التصريف. الضوء اللامع: ١١/٧٢، ونظم العقيان: ٩٥، والأعلام: ٢/٦٩.

(٦) من هنا يبدأ السقط في ط.

(٧) الأنعام: ٢. وقوله: ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾ ساقط من ب.

(٨) الرعد:٣٩.

(٩) فاطر: ١١.

(١٠) قوله: « رحمه الله تعالى وقال » ساقط من ب.

(١١) في ب: الأدلة.

(١٢) في أ: في الآيات، وكتب على الحاشية: الأظهر أنها فمن الآيات. والمثبت من ب.

(١٣) آل عمران: ١٤٥.

(١٤) الأعراف: ٣٤.

(١٥) في ب: عز من قائل.

(١٦) المنافقون:١١.

(١٧) نوح: ٤.

ومن الأحاديث الصحيحة ما رواه ابن مسعود(١٨): أنّ أمَّ حبيبة(١٩)، رضى الله عنها، زوج النبي ﷺ، قالت(٢٠): «اللهم متعني بزوجي رسول الله ﷺ، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية»، فقال رسول الله (ﷺ): (قد سألت الله عزّ وجل لآجال مضروبة، وأيام معدودة(٢١)، وأرزاق مقسومة، ولن يعجل الله شيئًا قبل حلّه، أو يؤخر شيئًا عن حلّه، ولو كنت سألت الله تعالى أن يعيذك من عذاب النار {أو عذاب في القبر}(٢٢) كان خيرًا وأفضل)(٢٣).

ومنها ما روي {أيضًا}(٢٤): أن النبي ﷺ قال: (يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر في الرحم بأربعين أو خمس(٢٥) وأربعين ليلة، فيقول: يا ربّ، أشقي أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أي ربّ، أذكر أو أنثى؟ فيُكتبان، ويكتب عمله {وأثره}(٢٦) وأجله ورزقه، ثم تطوى الصحف، فلا يزاد فيها ولا ينقص)(٢٧).

ومن طريق آخر: (ثم يخرج الملك فلا يزيد على ما(٢٨) أمر ولا ينقص)(٢٩).

وأما ما روي في الصحيح(٣٠). من قوله ﷺ: (من أحبّ أن يُبسط له في رزقه، ويُنسأ له في عمره، فليصل

(١٨) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن (ت٣٢هـ)، صحابي من أكابرهم فضلاً وعقلاً، أول من جهر بقراءة القرآن، له ٨٤٨ حديث. صفة الصفوة: ١/١٤٥، حلية الأولياء: ١/١٢٤، الأعلام: ٥/١٣٧.

(١٩) هي رملة بنت أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية (ت٤٤هـ)، صحابية، من أزواج النبي ﷺ، خطبها الرسول، وعهد للنجاشي ملك الحبشة بعقد نكاحه عليها. الطبقات الكبير: ٨/٦٨، الأعلام: ٣/٣٣.

(٢٠) كلمة قالت: ساقطة من ب.

(٢١) في ب: محدودة.

(٢٢) ساقط من أ، والمثبت من ب.

(٢٣) الحديث رواه مسلم في صحيحه: ١١٤٢، في القدر، بيان الآجال والأرزاق، حديث رقم: ٦٧٧٠، وحديث رقم ٦٧٧١، و ٦٧٧٢، والإمام أحمد في مسنده: ١/٣٩٠، ٤١٣، ٤٤٥، ٤٤٦، والدر المنثور: ٥/٤٦٥، وعزاه لابن أبي شيبه ومسلم والنسائي ولأبي الشيخ عن عبد الله بن مسعود.

(٢٤) ساقطة من أ، والمثبت من ب.

(٢٥) في أ: أو خمسين وأربعين، وكتب على الحاشية: لعلّه أو خمس وأربعين، والمثبت من كتب الحديث، ومن ب.

(٢٦) في أ: وأبره، وهو تحريف، وصوبت على الحاشية.

(٢٧) الحديث في صحيح مسلم: ١١٣٨، في القدر، كيفية خلق الآدمي، حديث رقم ٦٧٢٥. والدر المنثور: ٥/٤٦٤، وعزاه لابن المنذر وابن أبي حاتم عن حذيفة بن أسيد الغفاري.

(٢٨) في ب: يزيد ما.

(٢٩) الحديث في صحيح مسلم: ١١٣٨، في القدر، كيفية خلق الآدمي، حديث رقم ٦٧٢٦، والحديث بتمامه ... عامر بن واثلة حدثه أنه سمع عبد الله بن مسعود يقول: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وُعظ بغيره، فأتى رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، يقال له حذيفة بن أسيد الغفاري، فحدثه بذلك من قول ابن مسعود، فقال: وكيف يشقى رجل بغير عمل؟ فقال له الرجل: أتعجب من ذلك ؟ فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا مرّ بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكًا فصوّرها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا ربّ، أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربّك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يقول: يا ربّ، أجله؟ فيقول ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يقول: يا ربّ، رزقه، فيقضي ربّك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده، فلا يزيد على أمر ولا ينقص).

(٣٠) كلمة غير واضحة في أ، والمثبت من ب.

رحمه)[31]، فقد أجاب العلماء عنه بأجوبة أصحها: أنّ هذه الزيادة بركة في عمره بالتوفيق والطاعات، و{عمارة}[32] أوقاته بما ينفعه في الآخرة،وصيانتها من[33] الضياع في غير ذلك.

والثاني : أنها بالنسبة إلى ما يظهر للملائكة، وفي اللوح المحفوظ، {فيظهر لهم أو في اللوح}[34]، أن عمره ستون سنة، إلا أن يصل[35] رحمه، فإن وصلها زيد له أربعون. وقد علم الله ما سيقع له من ذلك علمًا أزليًا، وهو معنى قوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء {وَيُثْبِتُ}﴾[36].

وبالنسبة إلى علم الله تعالى، وما سبق به قدره، لا زيادة ولا نقص، بل هما مستحيلان.

والثالث: أنّ المراد بقاء ذكره الجميل، فكأنه لم يمت.

وأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى﴾، فذكر المفسرون فيها وجوهًا: {أحدها}[37]: أنّ الأجل الأول أجل الموت،والأجل المسمى عنده أجل القيامة[38].

وثانيها: أنّ الأول ما بين الخلق إلى الموت، والثاني ما بين الموت إلى البعث[39]؛ فإن الأجل كما يطلق لآخر المدّة يطلق لمدتها[40].

والثالث : أنّ الأول النوم، والثاني الموت[41].

والرابع : أنّ الأول لمن مضى،والثاني لمن بقي ولمن يأتي[42].

وأما قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ﴾، ففيه أقاويل كثيرة منها:

أنّ المعني بقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء﴾؛ أي يوقعه بأهله في وقته، فإنّه إذا وقع انقضى، فيسمّى ذلك محوًا، ومعنى قوله: ﴿وَيُثْبِتُ﴾؛ أي يؤخره إلى وقته.

---

(٣١) الحديث في صحيح البخاري: ٥٠٧، في الأدب، من بسط له في الرزق، حديث رقم ٥٩٨، وفي صحيح مسلم: ١١٢٦، في البر، تفسير البر والإثم، حديث رقم ٦٥٢٤، وفي شعب الإيمان: ٢١٨/٦ ، قال البيهقي: رواه البخاري عن ابن بكير، ومسلم عن عبد الله عن أبيه عن جده.

(٣٢) في أ: وزيادة، والمثبت من ب.

(٣٣) في ب: عن.

(٣٤) جاءت العبارة في أ: فيظهر لهم، أو لعلّ إذ زائدة في اللوح المحفوظ، وهي عبارة مضطربة، والمثبت من ب.

(٣٥) في ب: إن يصل رحمه.

(٣٦) كلمة يثبت ساقطة من أ.

(٣٧) ساقطة من أ، والمثبت من ب.

(٣٨) ينظر تفسير الطبري: ١٤٧/٧، وعزاه للسدي.

(٣٩) في ب: ما بين الموت والبعث.

(٤٠) تفسير الطبري: ١٤٦/٧، وعزاه للحسن وقتادة.

(٤١) تفسير الطبري: ١٤٦/٧، وعزاه لابن عباس.

(٤٢) لم يذكره الطبري في تفسيره.

ومنها: أن معنى ﴿يَمْحُوْ﴾: ينسخ ما يستصوب نسخه من الأحكام، ويثبت ما تقتضي حكمته إبقاؤه فيبقيه[٤٣].

{ومنها : أنّ معناه: يمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها}[٤٤].

ومنها: أنّ المعنى يمحو من كتاب الحفظة ما لا يتعلق به ثواب ولا عقاب، مثل : أكلت، وشربت، ونحو ذلك من المباحثات، ويثبت ما يقتضي ثوابًا أو عقابًا[٤٥]، وقيل يمحو {قرنًا}[٤٦]، ويثبت آخر . وقيل غير ذلك من الأقاويل التي يطول ذكرها[٤٧].

وأمّا ما روي {عن ابن عباس}[٤٨] من أنّ لكل أحدٍ أجلين، أحدهما إلى الموت، والآخر من الموت إلى البعث، فإن كان برًّا تقيًّا وصولاً للرحم زيد له من أجل البعث في أجل العمر، وإن كان فاجرًا، قاطعًا للرحم، نقص من أجل العمر، وزيد في أجل البعث، فقد نُقل عنه {أيضًا}[٤٩] ما يخالف ذلك[٥٠]، وهو أنه قال: «يَمْحُوْ اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ إلاّ الخلق والخُلق والسعادة والشقاوة والأجل والرزق»[٥١].

وعن مجاهد[٥٢]: «يحكم الله أمر السَّنة في رمضان، فيَمْحُوْ اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ إلاّ الحياة والموت والسعادة والشقاوة»[٥٣].

وأما تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾، فالمعنى: ولا ينقص من عمر المعمر، على أن الضمير لمطلق[٥٤] المعمر، لا لذلك[٥٥] المعمر بعينه، كما يقال : درهم ونصف، فإنّ المراد:

---

(٤٣) تفسير الطبري: ١٢/١٦٨.

(٤٤) ما بين معقوفتين ساقط من أ، والمثبت من ب.

(٤٥) في تفسير الطبري: ١٣/١٦٨: جاء فيه عن الكلبي: قال: يمحو من الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل فيزيد فيه، قلت: من حدّثك؟ قال: أبو صالح عن جابر بن عبد الله بن رئاب الأنصاري عن النبي، فقدم الكلبي بعدُ، فسئل عن هذه الآية (يمحو الله...) قال: يكتب القول كلّه، حتى إذا كان يوم الخميس طرح من كل شيء ليس فيه ثواب ولا عليه عقاب، مثل قولك: أكلت شربت دخلت خرجت، ونحو ذلك من الكلام وهو صادق، ويثبت ما كان فيه الثواب، وعليه العقاب .

(٤٦) في أ: قومًا، والمثبت من ب.

(٤٧) ينظر تفسير الطبري: ١٣/١٦٥-١٧٠.

(٤٨) ساقط من أ، والمثبت من ب.

(٤٩) ساقط من أ، والمثبت من ب.

(٥٠) في ب: هذا مكان ذلك.

(٥١) تفسير الطبري: ١٣/١٦٥-١٧٠.

(٥٢) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي (ت ١٠٤هـ)، تابعي مفسر، من أهل مكة، قيل عنه: شيخ القراء والمفسرين. صفة الصفوة: ٢/١١٧، حلية الأولياء: ٣/٢٧٩، الأعلام: ٥/٢٧٨.

(٥٣) تفسير الطبري: ١٣/١٦٦ بلفظ: «يقدر الله أمر السنة في ليلة القدر إلا الشقاء والسعادة والموت والحياة».

(٥٤) في ب: بمطلق..

(٥٥) في ب: ذلك.

ونصف درهم آخر، لا نصف ذلك الدرهم المتقدم ذكره؛ {أي}[٥٦]، لا ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه، بمعنى ولا يحصل عمر شخص ناقصًا[٥٧] عن عمر أمثاله[٥٨].

{وقد ارتكبنا في هذا الجواب بعض الإطناب إسعافًا للسائل بما التمس من بسط القول، وإلا فالوصية من أشياخنا بالاختصار في الإفتاء مانعة من الزيادة}[٥٩]. انتهى، وفي هذا القدر كفاية والله تعالى أعلم.

وأقول[٦٠]: وقد تظاهرت[٦١] الأحاديث والآثار عندي على أنّ زيادة العمر ونقصه بالنسبة إلى ما كتب في اللوح المحفوظ، أو برز إلى الملائكة[٦٢]، لا بالنسبة إلى علم الله الأزلي.

والعجب من الوالد كيف سلّم الحكم بالزيادة والنقص من حيث البركة وفعل الطاعات، ومنعه من حيث المقدار، وعلل المنع بأنه {متعذر}[٦٣] من الأزل، وعلم الله أزلي لا يتغير، وليس ذلك خاصًا بهذه المسألة[٦٤]، فإنّ كل واقع في الكون إذا نظر إليه من هذه الحيثية لم يقبل التغيير، فإن علم الله تعالى بجميع الأشياء أزلي، وإنما محلّ النزاع بالنسبة إلى صفة الفعل الحادثة، التي هي الخلق، لا إلى هذه الذات القديمة، التي هي العلم، فطاعات العباد وعصيانهم وسائر أفعالهم، إذا نُظر إليها من حيث ما علم الله تعالى في الأزل وقوعه منهم، فإنه {لا}[٦٥] يقبل الزيادة والنقصان، وكذلك أمر الرزق والسعادة والشقاوة، وكل شيء. وإذا نظر إلى ذلك من حيث خلق الله إياه، الذي هو من صفات الأفعال، قبل التغيير والتبديل، فلهذا قال سيدنا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٦٦] في دعائه: «اللهم إن كنت كتبتني عندك[٦٧] شقيًا فامحني، واكتبني {عندك}[٦٨] سعيدًا، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت»[٦٩]، فانظر إلى قوله: «إن كنت كتبتني عندك شقيًا» ولم يقل: إن كنت علمتني شقيًا {عندك}[٧٠].

(٥٦) ساقطة من أ، والمثبت من ب.
(٥٧) في ب: عمر ناقص.
(٥٨) تفسير الطبري: ١٢٣/٢٢.
(٥٩) ساقط من أ، والمثبت من ب.
(٦٠) القائل جلال الدين السيوطي.
(٦١) في ب: تظافرت.
(٦٢) في ب: أو بروز الملائكة.
(٦٣) ساقط من أ، والمثبت من ب.
(٦٤) في ب: الجزئية.
(٦٥) ساقطة من أ، والمثبت من ب.
(٦٦) رضي الله تعالى عنه: ساقطة من ب.
(٦٧) كلمة عندك ساقطة من ب.
(٦٨) ساقطة من أ، والمثبت من ب.
(٦٩) الدعاء في تفسير الطبري: ١٦٨/١٣، وفي كنز العمال، حديث ٥٠٤٥، وعزاه للالكائي، وحديث ٥٠٢٨، وعزاه لعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر.
وفي الدر المنثور: ١٢٣/٤، وعزاه لابن مردويه وابن عساكر، وعزاه في لفظ قريب لعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر عن عمر بن الخطاب.
(٧٠) ساقطة من أ، والمثبت من ب.

وأخرج ابن جرير[٧١]، وابن مردويه[٧٢] في تفسيريهما[٧٣] عن الكلبي[٧٤] في قوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾، قال: يمحو الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه، فقيل له: من حدّثك بهذا ؟ قال: أبو صالح عن جابر بن عبد الله بن {رئاب}[٧٥] الأنصاري[٧٦] عن النبي ﷺ[٧٧].

وأخرج ابن مردويه، وابن عساكر[٧٨] في تاريخه عن علي[٧٩] رضي الله عنه[٨٠] أنه سأل رسول الله ﷺ عن قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾، فقال: (لأقرَّنَّ عينك بتفسيرها، ولأقرنّ عين أمتي بعدي بتفسيرها، الصدقة على وجهها، وبر الوالدين، واصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السـوء)[٨١].

وأخرج ابن جرير عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾، قال: «الله ينزل كل شيء يكون في السنة في ليلة القدر، فيمحو ما يشاء من الآجال والأرزاق والمقادير، [إلا] الشقاء[٨٢] والسعادة فإنهما ثابتان»[٨٣].

---

(٧١) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر (ت ٣٣٠هـ)، المؤرخ المفسّر، الإمام، له: تفسير القرآن،وأخبار الرسل والملوك. تذكرة الحفاظ: ٢/٢٥١، طبقات السبكي: ٢/١٣٥، الأعلام: ٦/٩٦.

(٧٢) أحمد بن موسى بن مردويه، الأصبهاني، أبو بكر (-٤١٠)، حافظ مؤرخ مفسّر، له: كتاب في التاريخ، وتفسير القرآن. تذكرة الحفاظ: ٣/ ٢٣٨، شذرات الذهب: ٣/١٩٠، الأعلام: ١/٢٦١.

(٧٣) في ب: تفسير لهما.

(٧٤) محمد بن السائب بن بشر، الكلبي، أبو النضر (ت ١٤٦هـ)، نسابة راوية، عالم بالتفسير والأخبار وأيام العرب. له تفسير القرآن. تهذيب التهذيب: ٩/١٧٨، ميزان الاعتدال:٣/٦١، الأعلام:٦/١٣٣.

(٧٥) أ، ط، وثاب، وفي ب جابر بن عبد الله الأنصاري، والمثبت من تفسير الطبري.

(٧٦) جابر بن عبد الله بن رئاب بن النعمان السلمي، أحد الذين شهدوا العقبة الأولى، روى عنه ابن شاهين وابن مردويه عن طريق همام عن الكلبي قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ الإصابة: ١/٢١٤.

(٧٧) تفسير الطبري: ١٣/١٦٨، وفيه زيادة: «فقدم الكلبي بعدُ فسئل عن هذه الآية: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ قال: يكتب القول كلّه، حتى إذا كان يوم الخميس طرح من كل شيء ليس فيه ثواب، ولا عليه عقاب، مثل قولك: أكلت، شربت، دخلت، خرجت، ونحو ذلك من الكلام، وهو صادق، ويثبت ما كان فيه الثواب، وعليه العقاب». وينظر الإصابة: ١/٢١٤.

(٧٨) علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم، ثقة الدين، الدمشقي (ت ٥٧١هـ)، محدّث الديار الشاميّة، له تاريخ دمشق الكبير، وغيره. وفيات الأعيان: ١/٣٣٥، البداية والنهاية: ١٢/٢٩٤، الأعلام: ٤/٢٧٣.

(٧٩) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن (ت ٤٠هـ)، أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشدين. صفة الصفوة: ١/١١٨، الأعلام: ٤/٢٩٥.

(٨٠) كلمة عنه ساقطة من ب.

(٨١) الحديث في كنز العمال، رقم: ١٥٩٨٤، وعزاه لأبي نعيم في الحلية، وجاء فيه من غير لأقرن عينك... أمتي بتفسيرها.

(٨٢) في أ: والشقاء، والمثبت من ب.

(٨٣) تفسير الطبري: ١٣/١٦٦، وجاء فيه: عن منصور قال: «سألت مجاهدًا، فقلت: أرأيت دعاء أحدنا يقول: اللهم إن كان اسمي في السعداء فأثبته فيهم، وإن كان في الأشقياء فامحه منهم، واجعله في السعداء، فقال: حسن، ثم أتيته بعد ذلك بحول أو أكثر من ذلك، فسألته عن ذلك فقال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ❁ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (الدخان: ٣)، قال: «يقضي في ليلة القدر ما يكون في السنة من رزق أو مصيبة، ثم يقدّم ما يشاء ويؤخر ما يشاء، فأمّا كتاب الشقاء والسعادة فهو ثابت لا يتغير». والدر المنثور: ٤/١٢٤، وعزاه لابن جرير عن مجاهد.

وأخرج ابن جرير عن الضحاك[٨٤] في الآية قال: يقول : «أنسخ[٨٥] ما شئت، وأصنع في الآجال ما شئت، إن شئت زدت فيها، وإن شئت نقصت»[٨٦].

وأخرج البخاري[٨٧] عن أبي هـريرة[٨٨] {قال}[٨٩]: سمعت رسول الله ﷺ يقول : (من سرّه أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أجله، فليصل رحمه)[٩٠].

وأخرج[٩١] البخاري عن أنس[٩٢] رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أنّ رسول الله ﷺ قال: (من أحب أن يبسط لـه في رزقه، وينسأ له في أجله، فليصل رحمه)[٩٣].

وأخرج الحاكم[٩٤] والبيهقي[٩٥] في شعب الإيمان عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[٩٦] {قال : قال رسول الله ﷺ}[٩٧]: (من سرّه أن يمدّ الله لـه في عمره، ويوسع له في رزقه و{يدفع}[٩٨] عنه ميتة السوء، ويستجاب دعاؤه، فليتق {الله}[٩٩] وليصل رحمه)[١٠٠].

---

(٨٤) الضحاك بن مزاحم البلخي الخراساني، أبو القاسم (ت١٠٥هـ)، مفسر، له كتاب في التفسير. ميزان الاعتدال: ٤٧١/١، الأعلام: ٢١٥/٣.

(٨٥) في ب: الشيخ، وهو تحريف واضح.

(٨٦) تفسير الطبري: ١٦٨/١٣.

(٨٧) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، أبو عبد الله (ت ٢٥٦هـ)، حبر الإسلام والحافظ لحديث رسول الله ﷺ، له: الجامع الصحيح . تهذيب التهذيب: ٤٧/٩، الأعلام:٣٤/٦.

(٨٨) عبد الرحمن بن صخر الدوسي، أبو هريرة (ت ٥٩هـ)، صحابي، كان أكثرهم حفظًا للحديث ورواية له: صفة الصفوة: ٢٨٥/١، حلية الأولياء: ٣٧٦/١، الأعلام: ٣٠٨/٣.

(٨٩) ساقطة من أ، والمثبت من صحيح البخاري، ومن ب.

(٩٠) صحيح البخاري: ١٦١، في البيوع، من أحب أن يبسط له في الرزق، حديث رقم ٢٠٦٧، و ٥٠٧، في الأدب، من بسط له في الرزق، حديث رقم ٥٩٨٦، وصحيح مسلم: ١١٢٦، في البر، صلة الرحم، حديث رقم ٦٥٢٣، وسنن أبي داود، ١٣٤٩، في الزكاة، باب في صلة الرحم، حديث رقم ١٦٩٣، وشعب الإيمان: ٢١٨/٦، حديث رقم ٧٩٤٥، والمسند: ٢٧٩/٥، وكنز العمال: حديث رقم ٦٩٦٥، وعزاه للبخاري ومسلم وأبي داود عن أنس، وللإمام أحمد والبخاري عن أبي هريرة، ومكارم الأخلاق: ٤٤.

(٩١) ورد هذا الحديث في ط بعد الحديث الذي يليه.

(٩٢) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة، (ت٩٣هـ)، صاحب رسول الله ﷺ وخادمه. الطبقات الكبير: ١٠/٧، صفة الصفوة: ٢٩٨/١، الأعلام: ٢٥/٢.

(٩٣) تنظر الحاشية:٨٩، ومكارم الأخلاق: ٤٤.

(٩٤) محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الضبي الطهماني النيسابوري، المعروف بابن البيع، أبو عبد الله (ت٤٠٥هـ)، من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه، له المستدرك على الصحيحين. ميزان الاعتدال: ٨٥/٣، لسان الميزان: ٢٣٢/٥، الأعلام: ٢٢٧/٦.

(٩٥) أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر (ت٤٥٨هـ)، من أئمة الحديث، له السنن الكبرى، والجامع المصنف في شعب الإيمان. شذرات الذهب: ٣/ ٣٠٤، طبقات الشافعية: ٣/٣، الأعلام: ١١٦/١

(٩٦) سبقت ترجمته.

(٩٧) ساقطة من أ، والمثبت من المستدرك، ومن شعب الإيمان.

(٩٨) في أ: ورفع، وفي ب يرفع.

(٩٩) لفظ الجلالة ساقط من أ.

(١٠٠) المستدرك: ١٦٠/٤، وجاء فيه من غير « ويستجاب دعاؤه »، وشعب الإيمان: ٢١٨/٦، حديث رقم ٧٩٤٩، وليس فيه «ويستجاب دعاؤه»، وكنز العمال: حديث رقم ٦٩٦٨، وعزاه للإمام أحمد، وابن جرير وصححه،والخرائطي في مكارم الأخلاق، والطبراني في الأوسط، والحاكم، وابن النجار عن علي. وفي شعب الإيمان: ٢١٩/٦، حديث رقم: ٦٩٤٨، ومجمع الزوائد: ١٥٢/٧، قال الهيثمي: رواه عبد الله بن أحمد والبزار والطبراني في الأوسط، ورجال البزار رجال الصحيح غير عاصم بن ضمرة، وهو ثقة، ومكارم الأخلاق: ٤٤، والمسند: ١٤٣/١.

وأخرج الحاكم والبيهقي في الشعب، عن عقبة بن عامر[101]، ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (يا عقبة، ألا أخبرك بأفضل أخلاق أهل الدنيا والآخرة، تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمّن ظلمك، ألا ومن أراد أن يُمدَّ له في عمره، ويوسع له في رزقه، فليصل ذا رحم منه)[102].

وأخرج البيهقي عن عائشة[103] رضي الله تعالى عنها: أن النبي ﷺ قال: (صلة الرحم وحسن الخلق يعمرن الديار ويزدن في الأعمار)[104].

وأخرج البيهقي عن ابن عمر[105] رضي الله تعالى عنهما قال: (من اتقى ربه، ووصل رحمه نُسئ له في عمره، وثري ماله، وأحبّه أهله)[106].

وأخرج عبد الرزاق[107] في المصنف، والبيهقي من طريقه عن معمر[108] عن أبي إسحاق الهمداني[109] قال: قال رسول الله ﷺ: (من سرّه النسأ[110] في الأجل، والزيادة في الرزق، فليتق الله، وليصل رحمه)[111]. قال معمر: وسمعت عطاء الخراساني[112] يقول عن النبي ﷺ مثله[113].

---

(101) هو عقبة بن عامر بن عبس بن مالك الجهني، (-58هـ)، من الصحابة، له 55 حديثًا، حلية الأولياء: 2/8، الأعلام: 4/240.

(102) المستدرك: 4/162، وشعب الإيمان: 6/222، حديث رقم 7959، وكنز العمال: حديث رقم: 4089، وعزاه لابن عساكر، وفي شعب الإيمان: 6/221، حديث رقم7956، بلفظ: عن علي: قال لي رسول الله ﷺ: (ألا أدلك على خير الأولين والآخرين؟) قلت: بلى يا رسول الله، قال: (تعطي من حرمك، وتعفو عمن ظلمك، وتصل من قطعك). في إسناده نعيم بن يعقوب، قال العقيلي: لا يتابع على حديثه.

(103) عائشة بنت أبي بكر الصديق عبد الله بن عثمان بن عامر، أم المؤمنين (ت58هـ)، زوج النبي ﷺ، أكثر نسائه رواية للحديث عنه. الطبقات الكبير: 8/39، الأعلام: 3/240.

(104) شعب الإيمان: 6/226، حديث رقم: 7969، والجامع الصغير؛ وعزاه لأحمد في مسنده، وللبيهقي في الشعب، والمسند: 6/159 بلفظ: يعمران الديار ويزيدان في الأعمار، والحديث ساقط من ب.

(105) عبد الله بن عمربن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن (ت 73هـ)، صحابي، شهد فتح مكة، له في كتب الحديث 2630حديث. الطبقات الكبير: 4/100، حلية الأولياء:1/292، الأعلام:4/108.

(106) شعب الإيمان: 6/226، حديث رقم: 7970، وفيه: قلت له: سمعت منه أو سمعت من أبي البختري، قال: نعم.

(107) عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، مولاهم، أبو بكر الصنعاني (-211هـ)، من حفاظ الحديث الثقات، له: الجامع الكبير في الحديث، والمصنف، تهذيب التهذيب: 6/310، ميزان الاعتدال: 3/188، الأعلام: 7/272.

(108)معمر بن راشد الأزدي الحداني بالولاء، أبو عروة (ت153هـ)، فقيه حافظ للحديث متقن ثقة، روى عن ثابت وقتادة وغيرهم، وروى عنه جماعة منهم عبد الرزاق. تهذيب التهذيب: 10/243، ميزان الاعتدال: 3/188، الأعلام: 7/272.

(109) في ب: معمر بن أبي إسحاق الهمداني.

(110) في ط: النسيان.

(111) شعب الإيمان: 6/219، حديث رقم 7947، ومجمع الزوائد: 8/152، قال الهيثمي: رواه عبد الله بن أحمد والبزار، والطبراني في الأوسط، ورجال البزار رجال الصحيح غير عاصم بن ضمرة، وهو ثقة، ومصنف عبد الرزاق: 11/172.

(112) عطاء بن أبي مسلم الخراساني، أبو أيوب، مولى المهلب بن أبي صفرة، روى عن الصحابة مرسلاً، وثقه غير واحد، تهذيب التهذيب: 3/108.

(113) شعب الإيمان: 6/219.

قال البيهقي عقب إيراد ذلك: قال الحليمي[١١٤] في معناه: ((إنّ من الناس من قضى الله عز وجل بأنه إذا وصل رحمه عاش عددًا من السنين مبيّنًا، وإن قطع رحمه عاش دون ذلك، فحمل الزيادة في العمر على هذا، وبسط الكلام فيه، ولا يخفى عليه أيّ العددين يعيش))[١١٥]. انتهى.

وأخرج الحاكم، وصححه، عن ابن عباس[١١٦]، رضي الله تعالى عنهما، عن النبي ﷺ أنه[١١٧] قال: (مكتوب في التوراة : من سرّه أن تطول حياته، ويُزاد في رزقه، فليصل رحمه)[١١٨].

وأخرج الحاكم، وصححه، عن أبي هريرة[١١٩]، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: (تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإنّ صلة الرحم {محبَّة}[١٢٠] في الأهل، {مثراة}[١٢١] في المال، منسأة في الأثر)[١٢٢].

وأخرج البيهقي عن ابن عمر[١٢٣]، رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ: (تابعوا بين الحج والعمرة، فإنّ متابعة[١٢٤] بينهما يزيدان[١٢٥] في الأجل، وينفيان الفقر[١٢٦]، كما ينفي الكير الخبث)[١٢٧].

---

(١١٤) في أ: الحكيم، والتصويب من شعب الإيمان، و ب وط. والحليمي هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني، أبو عبد الله (ت ٤٠٣هـ)، فقيه شافعي قاضٍ، كان رئيس أهل الحديث فيما وراء النهر. له: المنهاج في شعب الإيمان . الرسالة المستطرفة: ٤٤، الأعلام: ٢/٢٣٥.

(١١٥) شعب الإيمان: ٦/٢١٩.

(١١٦) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس (ت ٦٨هـ)، حبر الأمة، الصحابي الجليل، ابن عم النبي ﷺ. صفة الصفوة: ١/٣١٤، حلية الأولياء: ١/٣١٤، الأعلام: ٤/٩٥.

(١١٧) كلمة أنه ساقطة من ب.

(١١٨) المستدرك: ٤/١٦٠، قال الحاكم: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه بهذه السياقة .
وفي كنز العمال: رقم ٦٩٢٧، وعزاه للحاكم عن ابن عباس، وفي مجمع الزوائد: ٧/١٥٣، قال الهيثمي: رواه البزار، وفيه سعيد ابن بشير، وثقه شعبه وجماعة، وضعفه ابن معين وغيره.

(١١٩) سبقت ترجمته.

(١٢٠) في أ: محبته، والمثبت من صحيح الترمذي.

(١٢١) في أ: مثارة، والمثبت من المستدرك، ومن ب.

(١٢٢) المستدرك: ١/٨٩، ٤/١٦١، قال الحاكم: حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجه واحد منهما، وكنز العمال: رقم ٦٩٢٦، وعزاه للإمام أحمد، وللترمذي،وللحاكم عن أبي هريرة، المسند:٢/٣٧٤، والترمذي: ١٨٥، في البر والصلة، ما جاء في تعليم النسب، حديث رقم ١٩٧٩، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ومعنى قوله: (منسأة في الأثر) الزيادة في العمر، وفي شعب الإيمان: ٦/٢١٨، حديث رقم ٧٩٤٤، عن ابن عباس بلفظ: «احفظوا أنسابكم، تصلوا أرحامكم، فإنّه لا بعد للرحم إذا قربت، وإن كانت بعيدة، ولا قرب لها إذا بعدت، وإن كانت قريبة، وإن كل رحم آتية أمام صاحبها يوم القيامة تشهد له بصلة، إن كان وصلها، وفي قطيعة، إن كان قطعها»، وكذا في الشعب: ٦/٢١٨، حديث رقم ٧٩٤٣مكرر، عن ابن عباس.

(١٢٣) في ب: عمر.

(١٢٤) في ط، ب: المتابعة.

(١٢٥) في ب: زيادة.

(١٢٥) في ب: في الفقر.

(١٢٧) شعب الإيمان: ٤/ ٤٧٢، حديث رقم ٤٠٩٥ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكنز العمال: رقم ١٢٣٠٨، وعزاه للإمام أحمد، والحميدي والعدني والبيهقي عن عمر، وحديث رقم ١٢٣١١، وحديث ١٢٢٨٨ ،وعزاه للبيهقي عن عمر، وحديث رقم ١٢٣٠٩، بلفظ: «تابعوا... فإنهما ينفيان الفقر والخطايا كما ينفي الكير خبث الحديد»، وعزاه للطبراني عن ابن عباس، وحديث رقم ١٢٢٨٧، وعزاه للنسائي عن ابن عباس، وحديث رقم ١٢٣١٠، وعزاه للطبراني، وابن عساكر عن عامر بن ربيعة، وحديث رقم ١٢٢٨٩، وعزاه للدار قطني في الأفراد، وللطبراني عن ابن عمر، وحديث رقم ١٢٢٨٦، وعزاه للإمام أحمد عن ابن مسعود، والمعجم الكبير: ١٠/١٠٤٠٦، ١١/١١١٩٦، ١١/١١٤٢٨.

إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه

وأخرج الطبراني[128]، والبيهقي عن رافع بن مكيث[129]: أنّ رسول الله ﷺ قال: (حسن الملكة نماء، وسوء[130] الخلق شؤم، والبر زيادة في العمر، والصدقة تطفئ ميتة السوء)[131].

وأخرج[132] الطبراني، عن عمرو بن عون[133]: قال: قال رسول الله ﷺ[134]: (إنّ صدقة المسلم[135] تزيد في العمر، وتمنع ميتة السوء)[136].

وأخرج الطبراني في الأوسط عن أم سلمة[137]، رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (صنائع المعروف تقي مصارع السوء، والصدقة خفيًّا[138] تطفئ غضب الرب، وصلة الرحم تزيد في العمر)[139].

وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي أمامة رضي الله عنه[140] عن النبي ﷺ: (صنائع المعروف تقي مصارع السوء، وصدقة السِّرّ تُطفئ غضب الربّ، وصلة الرحم تزيد في العمر)[141].

---

(١٢٨) سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت ٣٦٠هـ)، من كبار المحدّثين، أصله من طبرية، له ثلاثة معاجم في الحديث، وكتب في التفسير والأوائل وغير ذلك. وفيات الأعيان: ٢١٥/١، النجوم الزاهرة:٥٩/٤، الأعلام: ١٢١/٣.

(١٢٩) في ب: كميث، وهو رافع بن مكيث الجهني، شهد الحديبية، وكان معه أحد ألوية جهينة يوم الفتح، استعمله النبي ﷺ على صدقات قومه، روى عن النبي ﷺ ، له عند أبي داود حديث واحد في حسن الخلق وسوء الملكة. تهذيب التهذيب: ٥٨٦/١.

(١٣٠) في المطبوع: حسن الخلق شؤم.

(١٣١) شعب الإيمان: ٢٤٣/٦، حديث رقم ٨٠١٩، بلفظ «سوء الخلق شؤم، وحسن الملكة نماء، والصدقة تدفع ميتة السوء»، والمسند: ٥٠٢/٣، وسنن أبي داود، حديث رقم ٥١٦٣، في الأدب، في حق المملوك، بلفظ «حسن الملكة يمن، وسوء الخلق شؤم»، وكنز العمال: حديث رقم ٥١٤٢، بلفظ: «... والصدقة تمنع ميتة السوء»، وعزاه للإمام أحمد وللطبراني عن رافع، وحديث رقم: ٥١٤٣، والمعجم الكبير: ٤٤٥١/٥ بلفظ: «سوء الخلق شؤم والبر زيادة في العمر....».

(١٣٢) هذا الحديث ساقط من ب.

(١٣٣) عمرو بن عون بن أوس بن الجعد، أبو عثمان الواسطي، روى عن مجموعة،وثّقه علماء الجرح والتعديل. تهذيب التهذيب: ٢٩٦/٣.

(١٣٤) قوله: قال رسول الله ﷺ ساقط من ب.

(١٣٥) في ط: المتلف.

(١٣٦) المعجم الكبير: ٣١/٧،وفي كنز العمال: حديث رقم ١٦١١١، وفي آخره زيادة «... ويذهب الله بها الكبر والفخر»، وعزاه للطبراني في الكبير.

(١٣٧) هند بنت سهيل، المعروف بأبي أميّة، ويقال اسمه حذيفة بن المغيرة، القرشية المخزومية، (ت ٦٢هـ)، زوج الرسول ﷺ، لها ٣٧٨ حديث . الطبقات الكبير: ٦٠/٨، صفة الصفوة: ٧٠/٢، الأعلام:٩٧/٨.

(١٣٨) في ب: ضياء.

(١٣٩) المعجم الأوسط: ٦٠٨٢، وكنز العمال: حديث رقم: ١٥٩٦٦، وعزاه للطبراني في الأوسط، وفي آخره زيادة: «... وكل معروف صدقة، وأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة، وأهل المنكر في الدنيا هم أهل المنكر في الآخرة، وأول من يدخل الجنة أهل المعروف»، وكنز العمال: حديث رقم: ١٥٩٧٣، بلفظ «... وصدقة السر....»، وعزاه للطبراني عن أبي أمامة.

(١٤٠) صدي بن عجلان بن وهب الباهلي، أبو أمامة (ت٨١هـ) ، صحابي، آخر من مات من الصحابة بالشام. تهذيب التهذيب: ٤/ ٤٢٠، صفة الصفوة: ٣٠٨/١، الأعلام: ٢٠٣/٣.

(١٤١) المعجم الكبير: ٨٠١٤/٨، عن أبي أمامة، وكنز العمال: حديث رقم ١٥٩٧٣، وعزاه للطبراني في الكبير.

وأخرج البيهقي في الشعب، عن أبي سعيد الخدري(١٤٢)، (عن النبي ﷺ أنه قال: (صدقة السر تطفئ غضب الرب، وصلة الرحم تزيد في العمر، وفعل المعروف يقي مصارع السوء)(١٤٣).

وأخرج أحمد(١٤٤)، والنسائي(١٤٥)، وابن ماجه(١٤٦) عن ثوبان(١٤٧) قال: قال رسول الله ﷺ: (إنّ الرجل {ليُحرم}(١٤٨) الرزق بالذنب يصيبه، ولا يردّ القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر)(١٤٩).

وأخرج أبو الشيخ(١٥٠) في الثواب(١٥١) عن ابن عمرو(١٥٢) قال: «إنّ المرء ليصل رحمه، وما بقي من عمره إلا ثلاثة أيام، فينسئه الله ثلاثين سنة، وإنه ليقطع الرحم وقد بقي من عمره ثلاثون سنة، فيصيره إلى ثلاثة أيام». انتهى.

---

(١٤٢) سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي، أبو سعيد (ت٧٤هـ)، صحابي، كان من ملازمي النبي ﷺ، وروى عنه أحاديث كثيرة. تهذيب التهذيب: ٤٧٩/٣، صفة الصفوة: ٢٩٩/١، الأعلام: ٨٧/٣.

(١٤٣) شعب الإيمان: ٢٤٤/٣، وكنز العمال: حديث رقم ١٦٠٢٦، وعزاه لابن حبان عن أبي سعيد، وحديث رقم: 1285 بلفظ «صدقة السر تطفئ غضب الرب، وصنائع المعروف تقي مصارع السوء، وصلة الرحم تزيد في العمر»، وعزاه لابن صصري في أماليه عن نبيط بن شريك، وحديث رقم ١٦٢٨٤، بلفظ: «الصدقة في السر تطفئ غضب الرب»، وعزاه للحاكم، وحديث رقم ١٦٢٨٣ بلفظ: «إن صدقة السر تطفئ غضب الرب»، وعزاه للطبراني وابن عساكر عن بهز بن حكيم، والمعجم الكبير: ١٠١٨/١٩، و٨٠١٤/٨ عن أبي أمامة، وجاء فيه بلفظ: «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس، وأهل التودد في الدنيا لهم درجة في الجنة، ومن كانت له في الجنة درجة فهو في الجنة، ونصف العلم حسن المسألة، والاقتصاد في المعيشة نصف العيش، تكفي نصف النفقة، وركعتان من رجل ورع أفضل من ألف ركعة من مخلط، وما تم دين المسلم قط حتى يتم عقله، والدعاء يرد الأمر، وصدقة السر تطفئ غضب الرب، وصدقة العلانية تقي ميتة السوء، وصنائع المعروف إلى الناس تقي صاحبها مصارع السوء، والآفات والمهلكات، وأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة، والمعروف لا ينقطع فيما بين الناس، ولا ينقطع فيما بين الله وبين من افتعله».

(١٤٤) أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني الوائلي (ت٢٤١هـ)، إمام المذهب الحنبلي، له المسند والتاريخ وغيرهما. حلية الأولياء: ١٦١/٩، صفة الصفوة: ١٩٠/٢، الأعلام: ٢٠٣/١.

(١٤٥) أحمد بن علي بن شعيب، النسائي، أبو عبد الرحمن (ت ٣٠٣هـ)، صاحب السنن، القاضي. تذكرة الحفاظ: ٢٤١/٢، شذرات الذهب: ٢٣٩/٢، الأعلام: ١٧١/١.

(١٤٦) محمد بن يزيد الربعي، القزويني، أبو عبد الله (ت٢٧٣هـ)، أحد الأئمة في علم الحديث، له كتاب السنن وغيره. تهذيب التهذيب: ٩/ ٥٣٠، وفيات الأعيان: ١/ ٤٨٤، الأعلام: ٧/ ١٤٤.

(١٤٧) ثوبان بن يجدد، أبو عبد الله (ت٥٤هـ)، مولى رسول الله ﷺ، اشتراه ثم أعتقه، له ١٢٨ حديث. حلية الأولياء: ١/ ١٨٠، الأعلام: ١٠٢/٢.

(١٤٨) في أ: يحرم.

(١٤٩) سنن ابن ماجه: ٢٤٨٣، المقدمة، باب في القدر، حديث رقم ٩٠، وفي الفتن، العقوبات، حديث رقم ٤٠٢٢، والمعجم الكبير للطبراني: ١٤٤٢/٢، وفي كنز العمال حديث رقم ١٦١١، وعزاه للإمام أحمد والنسائي وابن حبان والحاكم عن ثوبان.

(١٥٠) عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان، الأصبهاني، أبو محمد (ت ٣٦٩هـ)، من حفاظ الحديث العلماء برجاله، يقال له أبو الشيخ، له طبقات المحدثين بأصبهان. النجوم الزاهرة: ١٣٦/٤، الأعلام: ٤/ ١٢٠.

(١٥١) كتاب ثواب الأعمال، ينظر الكشف: ٥٢٥/١.

(١٥٢) عبد الله بن عمرو بن العاص (ت٦٥هـ)، من قريش، صحابي من النساك، كان يكتب في الجاهلية، أسلم قبل أبيه، له ٧٠٠ حديث. الكامل في التاريخ: ٤/ ١٠٥، الأعلام: ١١١/٤.

ومن قوله: وأخرج أبو الشيخ إلى آخر الحديث ساقط من ط.

إفادة الخبر بنصه في زيادة العمر ونقصه

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب[153]، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا إلى يوم الدين.

تم نسخ هذه الرسالة في اليوم الآخر من شعبان المعظم، على يد العبد الفقير أحمد بن مصطفى الحسيني نسبًا، القادري طريقة، غفر الله له ولوالديه.

واستنسخ هذه الرسالة فخر العلماء الكرام، عمدة المدرسين ذوي الاحترام، المولى الجليل جناب سيدي حضرة السيد خليل أفندي مرادي زادة، بلغه الله ما أراده، ولكل المسلمين،

والحمد لله رب العالمين

---

(153) هنا تنتهي النسخة ب، وجاءت النهاية في ط: انتهى والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وسلم تسليمًا كثيرًا دائمًا أبدًا إلى يوم الدين. ثم جاء بعد ذلك: لله در القائل:

بالباب قف فعسى أن يفتح الباب ... ولا يكن لوقوف منك إعتاب
ولازم القرع في صبح وفي غسق ... وإن الكريم مدى الأوقات معتاب
باب الإله الذي لم يثن قاصده ... عن الولوج ولم يردده حجاب
لا تقنطن وإن طال الجفا فقد ... تجفى أناس وهم في السر أحباب
فربّ أشعث ذو طمرين دعوته ... مقبولةٌ وله قربٌ وترحاب
سل الإله الذي ما خاب سائله ... واستوهب الفضل منه فهو وهاب
يا ربّ يسّر لنا أسباب كل منى ... وللسعادات أسباب وأبواب
وتب علينا وجد بالفضل منك لنا ... فأنت يا ربّ غفار ووهاب

وقال غيره:

قل لي لمرتكب الهوى ... إن كنت تطمع في السلامة
خالف هواك وتب وجد ... والزم طريق الاستقامة
فالاستقامة عندنا ... إن نلتها كل الكرامة
ولئن قبلت نصيحتي ... والحر تكفيه الملامة